

Trierer
Theologische Zeitschrift
1973

PASTOR BONUS

82. Jahrgang



V 106

PAULINUS-VERLAG TRIER

1973 P 528

Trierer Theologische Zeitschrift

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier
in Verbindung mit der Katholisch-Theologischen Fakultät
der Universität Mainz
unter der Schriftleitung von Prof. Dr. L. Berg und Prof. Dr. E. Haag
im Paulinus-Verlag zu Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier

INHALT DES JAHRGANGES 1973

I. Aufsätze

Backes, Ignaz: Das trinitarische Glaubensverständnis beim heiligen Athanasius d. Gr.	129—140
Beumer, Johannes: Die Provinzialkonzilien von Mainz und Trier aus dem Jahre 1549 und ihre Bedeutung für die Liturgiereform	293—303
Feilzer, Heinz: Gestaltwandel von Ehe und Familie. Soziologische Kennzeichen — Pastoraltheologische Reflexionen	351—366
Groß, Heinrich: Institution und Charisma im Alten Testament	65—77
Haag, Ernst: Ez. 37 und der Glaube an die Auferstehung der Toten	78—92
Hahn, Ferdinand: Die Frage nach dem historischen Jesus	193—205
Hinske, Norbert: Todeserfahrung und Lebensentscheidung	206—227
Hoye, William J.: Anthropologische Vorbestimmung des „ewigen Lebens“	276—292
Jansohn, Heinz: Anthropologie als aktivistische Utopie. Zum Menschenbild Teilhards de Chardin	1—26
Kannengiesser, Charles: Athanasius von Alexandrien. Seine Beziehungen zu Trier und seine Rolle in der Geschichte der christlichen Theologie	141—153
Krämer, Peter: Dienst und Vollmacht in der Kirche. Rechtstheologische Überlegungen zum II. Vatikanischen Konzil	44—52
Kremer, Klaus: Gottesbeweise — ihre Problematik und Aufgabe. Ein Beitrag zum Grundlagenproblem der Theologie	321—338
Schiffers, Norbert: Was erwarten Fundamentaltheologen von Alttestamentlern?	228—247
Schneider, Gerhard: Die Neuheit der christlichen Nächstenliebe	257—275
Stock, Alex: Gesellschaftliches Engagement und Gotteserfahrung	339—350
Thome, Alfons: Die Problematik von Sterben und Tod in der Dichtung der Gegenwart	27—43
Weber, Helmut: Todsünde — läßliche Sünde. Zur Geschichte der Begriffe	93—119
Weier, Reinhold: Erbsünde und Sünde der Welt. Probleme der Erbsündenlehre Piet Schoonenbergs und Teilhards de Chardin	154—171

II. Kleinere Beiträge

Rock, Martin: Aggression einmal anders. Zum Stellenwert der „aggressio“ bei Thomas von Aquin	367—373
Schmöle, Klaus: Gnosis und Metanoia. Die anthropologische Sicht der Buße bei Klemens von Alexandrien	304—312
Schürmann, Heinz: Die Arbeit und der Bericht der evangelisch-lutherisch/römisch-katholischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche“ 1967—1972	Teil I: 53—60 Teil II: 120—125 Teil III: 172—180

III. Neue theologische Literatur

Alberti Magni, Opera omnia. Tomus XIV. Pars I/Fasc. 2 (Backes)	313
Alberti Magni: Opera omnia. Tomus XXXVII. Pars I (Backes)	254
Atlas zur Kirchengeschichte (Ganzer)	64
Auer, Alfons: Autonome Moral und christlicher Glaube (Wohlfahrt)	248—249
Auvray, Paul: Isaie 1—39 (Haag)	375
Benz, Ernst: Geist und Leben der Ostkirche (Sausser)	126
Betz, Hans-Dieter: Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition (Hilz)	191
Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (Reichert)	254
Blank, Josef: Jesus von Nazareth (Schmahl)	181
Borse, Udo: Der Standort des Galaterbriefes (Schmahl)	191—192
Böcher, Otto: Christus Exorcista (Pesch)	375—376
Broer, Ingo: Die Urgemeinde und das Grab (Schenke)	319
Browarzik, Ulrich: Glauben und Denken (Reinhardt)	374
Bücking, Jürgen: Johann Rasser (ca. 1535—1594) und die Gegenreformation im Oberelsaß (Ganzer)	126
Crenshaw, James L.: Prophetic Conflict (Haag)	181
Dauer, Anton: Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium (Schenke)	320
Deissler, Alfons: Die Grundbotschaft des Alten Testaments (Haag)	192
Delling, Gerhard: Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung (Hilz)	320

Dietrich, Walter: Prophetie und Geschichte (Haag)	378—379
Eckert, Jost: Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief (Schenke) . . .	182
Ernst, Josef: Schriftauslegung. Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testaments und im Neuen Testament (Pesch)	182
Fahrnberger, Gerhard: Bischofsamt und Priestertum in den Diskussionen des Konzils von Trient (Ganzer)	126—127
Fuß, Werner: Die deuteronomistische Pentateuchredaktion in Exodus 3—17 (Haag)	376
Gauly, Heribert: Wissen um Schuld (Weber)	249—250
Gnilka, Joachim: Der Epheserbrief (Schenke)	182—183
Gössmann, Elisabeth: Glaube und Gotteserkenntnis im Mittelalter (Schützeichel)	255
Handbuch der Kirchengeschichte (Ganzer)	127
Handbuch der Pastoraltheologie. Bd. V (Loduchowski)	249
Heinen, Karl: Das Gebet im Alten Testament (Haag)	183
Heinen, Wilhelm: Das Gewissen — sein Werden und Wirken zur Freiheit (Weber)	250—251
Herr, Theodor: Zur Frage nach dem Naturrecht im deutschen Protestantismus der Gegenwart (Rock)	250
Hofius, Otfried: Katapausis (Kertelge)	379—380
Hofius, Otfried: Der Vorhang vor dem Thron Gottes (Kertelge) .	379—380
Hoffmann, Paul: Studien zur Theologie der Logienquelle (Schmahl)	183—184
Hughes, John Jay: Stewards of the Lord (Ganzer)	128
Jerg, Ernst: Vir venerabilis (Ganzer)	128
Jesus in Nazareth: Hrsg. von E. Grässer, A. Strobel, R. C. Thannehill u. W. Eltester (Schmahl)	184—185
Jus et salus animarum. Festschrift für Bernhard Panzram (Krämer)	252—254
Kasper, Walter: Einführung in den Glauben (Schützeichel)	313
Kramer, Hans: Die sittliche Vorentscheidung (Weber)	251
Kuhn, Heinz-Wolfgang: Ältere Sammlungen im Markus-Evangelium (Schmahl)	380—381
Kunzelmann, Adalbero: Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten. Teil II (Ganzer)	128
Krüger, Friedhelm: Bucer und Erasmus (Feld)	61
Le Moyne, Jean: Les Sadducéens (Dommershausen)	185—186
Limbeck, Meinrad: Die Ordnung des Heils (Zauner)	186
Maria Laach: Landschaft, Baukunst, Plastik (Ronig)	255

Martin, André: Die Gläubigen in Rußland — die offizielle orthodoxe Kirche in Frage gestellt (Sausser)	62
Moltmann, Jürgen: Der gekreuzigte Gott (Schützeichel)	256
Müller, Ulrich B.: Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes (Haag)	381—382
Mysterium salutis, Bd. IV/1 (Schützeichel)	313
Ohlig, Karl Heinz: Die theologische Begründung des neutestamentlichen Kanons in der alten Kirche (Backes)	374—375
Orientierung an Jesus: Festgabe für Josef Schmid (Schmahl)	382
Neiryneck, Frans: Duality in Mark (Schmahl)	382
Neues Testament und Geschichte. Oscar Cullmann zum 70. Geburtstag (Pesch)	187
Oraison, Marc: Zufall und Leben. Hat die Biologie das letzte Wort? (Rock)	251—252
Rad, Gerhard von: Predigten (Haag)	192
Rahner, Karl: Schriften zur Theologie Bd. 10 (Schützeichel)	313—314
Ridderbos, Nic. H.: Die Psalmen (Haag)	376—377
Ruppert, Fidelis: Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge des klösterlichen Gehorsams (Sausser)	62—63
Rückert, Hans: Vorträge und Aufsätze zur historischen Theologie (Feld)	314—315
Schell, Hermann: Katholische Dogmatik. Kritische Ausgabe (Weiß)	315
Schillebeeckx, Edward: Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie (Hoye)	61
Schlier, Heinrich: Der Apostel und seine Gemeinde (Schmahl)	383
Schmitt, Hans Christoph: Elisa (Haag)	377
Schmitt, Rainer: Zelt und Lade als Thema alttestamentlicher Wissenschaft (Haag)	377—378
Schmitz, Philipp: Die Wirklichkeit fassen (Rock)	252
Schulte, Hannelis: Die Entstehung der Geschichtsschreibung im Alten Israel (Haag)	378
Schulz, Siegfried: Das Evangelium nach Johannes (Hilz)	383—384
Schüßler-Fiorenza, Elisabeth: Priester für Gott (Pesch)	187
Scripando, Girolamo: De justitia et libertate christiana (Ganzer)	63—64
Seitz, Gottfried: Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium (Haag)	187—188
Senger, Hans Gerhard: Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440 (Hoye)	315

Seybold, Michael: mit P. H. Cren, U. Horst, A. Sand, P. Stockmeier: Offenbarung. Von der Schrift bis zum Ausgang der Scholastik (Schützeichel)	314
Simon, Gerhard: Die Kirchen in Rußland (Ganzer)	64
Simonis, Walter: Trinität und Vernunft (Haubst)	316—317
Spörlein, Bernhard: Die Leugnung der Auferstehung (Schenke)	188
Tachau, Peter: „Einst“ und „Jetzt“ im Neuen Testament (Pesch)	188
Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament (Haag)	384
Thüsing, Wilhelm: Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium (Schenke)	188—189
Tilman, Raban: Sozialer und religiöser Wandel (Rock)	252
Trilling, Wolfgang: Untersuchungen zum 2. Tessalonicherbrief (Hilz)	317
Vögtle, Anton: Messias und Gottessohn (Pesch)	189—190
Vögtle, Anton: Das Evangelium und die Evangelien (Pesch)	189
Willi-Plein, Ina: Vorformen der Schriftexegese innerhalb des Alten Testamentes (Haag)	190
Xhaufflaire, Marcel: Feuerbach und die Theologie der Säkularisation (Wohlfarth)	315—316
Zenger, Erich: Die Sinaitheophanie. Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk (Haag)	190

(V 106)

LS

X 21 935^WF

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät
der Universität Mainz

Heinz Jansohn, Landau

Anthropologie als aktivistische Utopie —
Zum Menschenbild Teilhard de Chardins

Alfons Thome, Trier

Die Problematik von Sterben und Tod in der
Dichtung der Gegenwart

Peter Krämer, Trier

Dienst und Vollmacht in der Kirche

Heinz Schürmann, Erfurt

Die Arbeit der evangelisch-katholischen
Studienkommission „Das Evangelium und die
Kirche“

Neue theologische Literatur

Kirchengeschichte — Dogmatik

Heft 1
Januar/Februar 1973
82. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Prof. Dr. Ernst Haag, Trier.

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier-Petrisberg, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße 35.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 33,— DM, Einzelheft 6,50 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 26,40 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühren.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 30 40, Fleischstr. 61--65.

Beilagenhinweis: Dieser Ausgabe liegt eine Werbefaltkarte des **Paulinus-Verlages** bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.

Anschriften der Mitarbeiter:

Dr. Heinz Jansohn, 674 Landau, Franz-Schubert-Straße 22

Prof. Dr. Alfons Thome, 5619 Oberlöstern, Hauptstraße 18

Dr. Peter Krämer, 55 Trier, Memelstraße 4

Prof. Dr. Heinz Schürmann, DDR — 50 Erfurt, Löberflur 24

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Alle Rechte vorbehalten. Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem BdI oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.

Anthropologie als aktivistische Utopie

Zum Menschenbild Teilhard de Chardins

Von Dr. Heinz J a n s o h n , Landau

I. Einleitung

Anthropologie läßt sich, einer Kantischen Unterscheidung gemäß, in ‚physiologischer‘ wie in ‚pragmatischer Hinsicht‘ betreiben, das heißt sie ist entweder „Erforschung dessen, was die *Natur* aus dem Menschen macht“, oder sie erklärt dasjenige zum Gegenstand, was der Mensch, unter Verwendung der Ergebnisse der ‚physiologischen‘ Sicht, „als freihandelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll“. Während die ‚physiologische‘ Sicht heute im wesentlichen durch jene am naturwissenschaftlichen Denkmodell orientierten Disziplinen repräsentiert ist, die den Menschen aus seiner Vergangenheit, das heißt seiner kausalen Bestimmtheit, zu begreifen suchen, hat sich innerhalb der im angedeuteten Sinne ‚pragmatischen‘ Richtung die Tendenz herausgebildet, den Menschen von seiner Zukunft, seiner finalen Bestimmung her, in den Blick zu bekommen. Gilt dort das raum-zeitlich Wirkliche als das wahre Sein des Menschen, so hier das jetzt noch utopisch-achronisch Mögliche. Was der Mensch wesentlich ist, kann sich erst dann herausstellen, wenn er im historischen Progreß das erreicht haben wird, was er „aus sich selber ... machen kann und soll“. Als einer der Hauptvertreter der letztgenannten Sichtweise darf Ernst Bloch mit seiner Formel vom „*homo absconditus*“² angesehen werden. Wenn er nämlich betont, daß der Mensch ein Wesen sei, dessen Wesen noch im Verborgenen liege³ und „noch nicht mit sich

Die am häufigsten herangezogenen Werke Teilhards werden unter folgenden Abkürzungen zitiert: „Entstehung“: Die Entstehung des Menschen, München 1963. — „Glück“: Vom Glück des Daseins, Olten und Freiburg im Breisgau 1966. — „Kosmos“: Der Mensch im Kosmos, München 1969. — „Verg.“: Die Schau in die Vergangenheit, Olten und Freiburg im Breisgau (Vierter Band der Werke). — „Zukunft“: Die Zukunft des Menschen, Olten und Freiburg im Breisgau 1963 (Fünfter Band der Werke).

¹ I. Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Werke in sechs Bänden. Hgg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1963–1964. Bd. VI, S. 399.

² E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung. In drei Bänden. Frankfurt am Main 1959 (zit. als ‚PH‘), S. 1406.

³ PH, S. 1410; vgl. Über Ernst Bloch. Mit Beiträgen von Martin Walser u. a. Frankfurt a. M. 1968, S. 59.

vermittelt“ erscheine⁴, daß jedermann aus seiner Haut herauskönnne, weil sie noch keiner trage⁵, daß der Mensch noch nicht richtig lebe⁶, daß er, statt in sich zu ruhen, „nicht dicht“ sei⁷, utopisch aufwalle⁸, sich beständig von dem losreiße, was ist, so meint er damit nicht nur, daß das wahre Wesen des Menschen erst im utopischen Pol des jetzt Tatsächlichen erreicht sei⁹ und dasjenige, was jetzt als vom Menschen konstatierbar gelte, gerade noch nicht die Wahrheit des Menschen ausmache¹⁰, sondern auch, daß die Menschheit dazu aufgerufen sei, sich aktiv auf ihr eigenes Wesen zuzubewegen¹¹.

Bei Pierre Teilhard de Chardin nun scheinen die Gegensätze der skizzierten Blickrichtungen nicht als getrennte Theorien, sondern innerhalb einer und derselben Theorie des Menschen aufeinanderzutreffen. Zum einen nämlich wird von ihm, was bei einem Paläontologen nur selbstverständlich ist, immer wieder betont, daß es, dem Kausalitätsprinzip gemäß, unmöglich sei, „sich in der Ordnung der Phänomene einen absoluten Anfang vorzustellen“¹², daß die gegenteilige Annahme die „Basis allen heutigen wissenschaftlichen Forschens“ zerstöre¹³, daß es keine Möglichkeit gebe, sich im unendlichen Regreß einem als erster Beweger verstandenen Schöpfergott zu nähern¹⁴, daß alles Wirkliche in einem evolutionistisch zu fassenden Zusammenhang stehe, von dem auch der Mensch nicht ausgenommen werden dürfe¹⁵. Kurz, Teilhards Menschenbild scheint eine Spielform der heutigen ‚physiologischen‘ Anthropologie zu sein. Andererseits feiert in seinem Werk wie in kaum einem anderen des 20. Jahrhunderts jene weit eher in die an Bloch exemplifizierte Richtung der ‚pragmatischen‘ Anthropologie weisende These Nietzsches Urständ, wonach „der

⁴ R. D a m u s, Ernst Bloch. Hoffnung als Prinzip — Prinzip ohne Hoffnung. Meisenheim am Glan 1971, S. 59.

⁵ PH, S. 1090.

⁶ PH, S. 341.

⁷ PH, S. 224.

⁸ PH, S. 225.

⁹ Vgl. PH, S. 15.

¹⁰ Vgl. E. B l o c h, Philosophische Grundfragen. I. Frankfurt 1961, S. 65.

¹¹ „... das Wesen der Welt liegt selber an der Front“ (PH, S. 18).

¹² Verg., S. 39. „Im Universum ist alles ... Sein mit seiner ganzen Vergangenheit solidarisch“ (Verg., S. 40). Vgl. Verg., S. 207 f.; Zukunft, S. 115; Kosmos, S. 136.

¹³ Verg., S. 149. „Ein totaler Anfang in der geringsten Kleinigkeit ... würde ... das ganze Gebäude unseres sinnlichen Universums zum Einsturz bringen ...“ (Verg., S. 191). Vgl. Kosmos, S. 223.

¹⁴ Verg., S. 193. „Man ist also nie weiter als jetzt von dem alten Kreationismus entfernt gewesen ...“ (Verg., S. 150).

¹⁵ Verg., S. 36 f.

Mensch kein Ziel, sondern nur ein Weg, ein Zwischenfall, eine Brücke, ein großes Versprechen . . .“ ist¹⁶. Neben der in explizitem Bezug zu Nietzsche formulierten negativen Aussage, daß der Mensch im derzeitigen Zustand noch nicht er selbst¹⁷ und jener, daß er „zoologisch noch nicht erwachsen“ sei und psychologisch „sein letztes Wort noch nicht gesprochen“ habe¹⁸, daß er „noch nicht die ganze natürliche Größe der menschlichen Berufung“ zum Ausdruck habe bringen können¹⁹, stehen bei Teilhard als fixe Richtpunkte aller Erörterungen die theologisch eingefärbten Begriffe der „Exzentration“ des Menschlichen²⁰ in Richtung auf ein ultra-bewußtes, ultra-personales, ultra-wirkliches Omega²¹, der „Über-Hominisation“²², der „Super-Humanisation“²³, des „Ultra-Humanen“²⁴ und gar des „Trans-Humanen“²⁵ — Begriffe, deren Realisierung in die Verantwortung des Menschen gegeben ist²⁶.

Die von Teilhard angestrebte Synthese von vergangenheitsorientierter Wissenschaft und zukunftsorientierter Schau ist in ihrer Möglichkeit mit Erfolg bestritten worden²⁷. Andererseits besteht an der wissenschaftlichen Leistung des Autors kein Zweifel²⁸. Es wird also in der Folge darum gehen, Antwort auf die Frage zu suchen, ob sich eine philosophisch vertretbare Deutung des ‚pragmatischen‘ Aspektes seiner Anthropologie finden läßt, die den unverrückbaren Forderungen einer wissenschaftlich-‚physiologischen‘ Sicht nicht zuwiderläuft.

¹⁶ F. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral. Werke in drei Bänden. Hgg. von Karl Schlechta. Darmstadt 1966, S. 826.

¹⁷ Zukunft, S. 178.

¹⁸ Zukunft, S. 346.

¹⁹ Zukunft, S. 36.

²⁰ Zukunft, S. 79.

²¹ Zukunft, S. 126.

²² Zukunft, S. 181.

²³ Zukunft, S. 153.

²⁴ Zukunft, S. 350.

²⁵ Zukunft, S. 390.

²⁶ Zukunft, S. 31.

²⁷ So etwa weigert sich A. Portmann, „die Zukunftsideen, die Prognosen, die das Schicksal der Menschheit erschließen wollen, als Ergebnis einer wissenschaftlichen Sicht zu werten“ (In: J. Helmleben: Teilhard de Chardin in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Hamburg 1966 — zit. als: ‚Helmleben‘ — S. 166). G. Heberer sieht gar in Teilhards Werk eine „unerhörte Mischung von Wissenschaft und Phantasie“ (In: Helmleben, S. 171). Vgl. G. Heberer, Homo — unsere Ab- und Zukunft, Stuttgart 1968, S. 108.

²⁸ Portmann erkennt ihm bedenkenlos „wissenschaftliche Autorität“ zu (In: Helmleben, S. 166), und selbst der erklärte Gegner Heberer räumt ein: „Zweifelloos leistete er gute Feldarbeit“ (In: Helmleben, S. 170).

II. Der Mensch als Produkt und Krönung der Evolution

Grundlage des Teilhardschen Menschenbildes ist ein weit über den Rahmen des biologischen Verständnisses hinausgehender Evolutionsbegriff¹. Der wissenschaftliche Evolutionismus ist „keine einfache Hypothese zum Gebrauch der Zoologen“, sondern „der Schlüssel des universalen Wirklichen“². Schlechthin jeder Zustand ist als Produkt seiner eigenen Vergangenheit, als Wirkung eines Ursachenkomplexes zu sehen. Der Kosmos stellt sich der Forschung als Kosmogonese dar³. Eine andere Sichtweise ist wissenschaftlich nicht erlaubt⁴.

Die am exaktesten rekonstruierbaren, weil zeitlich nächstliegenden Phasen des universal evolutionen Geschehens lassen sich nach Teilhard mit den Begriffen ‚Geosphäre‘, ‚Biosphäre‘, ‚Noosphäre‘ umschreiben. ‚Geosphäre‘ bezeichnet diejenige Entwicklungsphase unseres Planeten, in der nur sog. tote Materie vorhanden war. Vor mindestens zwei bis drei Milliarden Jahren vollzog sich innerhalb dieser Sphäre die Vitalisation der Materie, ein Vorgang, der, statt aus einem mythischen Schöpfungsakt zu resultieren, „mit statistischer Notwendigkeit angesichts der physikalisch-chemischen Gegebenheiten des uns tragenden Sterns eintreten mußte“⁵. Es entstand, gemäß einer Wortbildung von Suess, die ‚Biosphäre‘, die Teilhard definiert als die in ständigem Entwicklungsprozeß begriffene „Schicht vitalisierter Substanz, die die Erde umhüllt“⁶. Der von Teilhard selbst stammende Begriff der ‚Noosphäre‘ schließlich meint die „irdische Sphäre der denkenden Substanz“⁷, die durch die sog. Homination des Lebens innerhalb der Biosphäre entstand. D. h. der Mensch trat, „tief inmitten der Primaten verwurzelt“, „sehr bescheiden in einem eng begrenzten Bereich des Lebens und der Erde“ in Erscheinung⁸.

¹ Teilhard hat den biologischen Evolutionsbegriff zu einem kosmischen ausgeweitet (vgl. N. M. Wildiers. Teilhard de Chardin, Freiburg, Basel, Wien 1963 — zit. als ‚Wildiers‘ — S. 32). J. Huxley betont ausdrücklich die Pionierleistung Teilhards in dieser Angelegenheit (In: Helmleben, S. 165).

² Verg., S. 186.

³ Vgl. den entsprechenden Titel aus dem Jahre 1951: „Du cosmos à la cosmogénese.“ Vgl. Entstehung, S. 25.

⁴ „Den Transformismus in seiner Essenz erschüttern hieße..., die Totalität unseres Wissens vom verflochtenen Wirklichen treffen...“ (Verg., S. 187). Vgl. Verg., S. 38.

⁵ Zukunft, S. 382; vgl. Wildiers, S. 42.

⁶ Zukunft, S. 209.

⁷ Zukunft, S. 209.

⁸ Verg., S. 103.

Schon aufgrund dieser wenigen Andeutungen wird klar, welche entscheidende Bedeutung in Teilhards Konzeption der Kontinuität der Entwicklung zukommt. „... genau so wie der Mensch nach Ansicht der Paläontologen anatomisch mit der Masse der ihm vorausgehenden Säugetiere verschmilzt — so ertrinkt die Zelle qualitativ und quantitativ in der Welt der chemischen Gebilde, wenn man sie *in absteigender Richtung* verfolgt“.

Was Teilhard bezüglich der Vitalisation der Materie z. T. nur mutmaßen konnte⁹, ist inzwischen prinzipiell bestätigt: Aus einer Uratmosphäre, die im wesentlichen aus Wasserdampf, Methan, Ammoniak und Schwefelwasserstoff bestanden haben mag, können sich — wie die Versuche von Stanley Lloyd Miller aus dem Jahre 1953 bewiesen haben — unter Einwirkung energiereicher ultravioletter Strahlung einfache Aminosäuren, die Bausteine der Proteine, gebildet haben¹¹; aus den zusammengesetzten Bausteinen entstanden immer größere Moleküle, schließlich Proteinmoleküle und Nukleinsäuremoleküle, die sich zu einfachen Zellen verbanden¹².

Die Entwicklung des Lebens ihrerseits — auf diesem Gebiet hat Teilhard selbst seinen Beitrag zur wissenschaftlichen Forschung geleistet — führt bruchlos zum Menschen hinüber. Teilhard ist nicht müde geworden, diese These immer wieder neu zu formulieren, so wenn er etwa betont, der Mensch sei „auf genau dieselbe (...) Art und Weise in Erscheinung getreten wie jede andere Spezies auch“¹³, das menschliche Phylum habe sich in seinen Anfängen verhalten „wie jedes andere im Entstehen begriffene zoologische Phylum“¹⁴, bei allen Wirbeltieren sei „das Schema des Skeletts das gleiche“¹⁵, die anatomischen Übereinstimmungen gingen sogar bis in die „winzigsten Einzelheiten“¹⁶, die Menschheit stehe „nicht außerhalb des Lebens, sondern in der Weiterführung des Lebens“¹⁷, sie sei „inmitten einer größeren Ansammlung von Primaten und sozusagen

⁹ Kosmos, S. 74.

¹⁰ Vgl. z. B. Entstehung, S. 41; Kosmos, S. 257.

¹¹ I. A s i m o v, Sternstunden der Forschung. Stuttgart 1971, S. 15, 23, 26, 30.

¹² A. a. O., S. 30.

¹³ Entstehung, S. 67.

¹⁴ Entstehung, S. 75.

¹⁵ Kosmos, S. 127.

¹⁶ Verg., S. 226. „Somatisch unterscheidet sich der Mensch ... erstaunlich wenig von den tierischen Formen, inmitten deren er emergiert“ (Verg., S. 80). Vgl. Kosmos, S. 168.

¹⁷ Verg., S. 88; vgl. Kosmos, S. 180.

in ihrem Schutz“ aufgetreten¹⁸ und bezeichne eine ganz bestimmte Stelle im „stufenweisen Aufstieg der Lebewesen“¹⁹.

Grundlegend für die transformistische Kontinuitätsthese bezüglich des Menschen ist nach Teilhard das Phänomen der Orthogenese. Auch wenn dieser Begriff als Zielgerichtetheit der Evolution definiert wird²⁰, so ist darunter doch nur das schlichte, keineswegs teleologisch zu deutende²¹ Phänomen zu verstehen, daß die biologische Vermehrung die Lebewesen nicht in eine „Wolke isolierter Individuen“ zerstäubt²², sondern eine einmal begonnene Mutation sich im Laufe der folgenden Generationen immer mehr ausprägt²³, d. h. in Form der Speziation verläuft²⁴ und eine „lange Zeit wiederholte Speziation“ einen eindeutigen „Phyletisationseffekt“ zeigt²⁵. Das Leben als Ganzes ist nicht einfach „ein unregelmäßiges Wuchern von Zweigen“²⁶, „eine unendliche Entfaltung von Formen, die sich auf ein und derselben Ebene vollzieht“²⁷ oder gar nur eine horizontale „Ausbreitung“ der Urschlamm-Organismen über die gesamte Erdoberfläche²⁸, sondern in seiner Evolution „Aufstieg“²⁹. Voraussetzungen dieses Aufstieges sind zum einen die Tendenz der Organismen zur Vermehrung in geometrischer Progression und die durch die flächenmäßige Beschränktheit unseres Planeten bedingte Kompression der lebenden Substanz³⁰, zum anderen der unter diesen Umständen unvermeidlich gewordene Kampf ums Dasein mit seiner natürlichen Zuchtwahl und dem Überleben des Tüchtigsten³¹. Notwendigerweise also entstehen immer „höhere“ Arten und schließlich der Mensch als „Spitze des Lebens“³², als „das

¹⁸ Entstehung, S. 29. „... der Mensch stammt vom Affen ab“. Dieses Wort ist wahr, wenn man damit sagen will, in der geologischen Perspektive sei der Mensch am Ende derselben Bewegung aufgetreten, die die niederen Bereiche des Lebens bereitet und organisiert hat“ (Verg., S. 98). Vgl. Kosmos, S. 170, 171, 186.

¹⁹ Zukunft, S. 25; vgl. Wildiers, S. 42, 45.

²⁰ Entstehung, S. 96; vgl. Verg., S. 390.

²¹ Vgl. Verg., S. 390, 376, 392.

²² Verg., S. 389.

²³ Verg., S. 286.

²⁴ Verg., S. 389, 376.

²⁵ Verg., S. 363; vgl. Verg., S. 364 f.; Entstehung, S. 25, 46.

²⁶ Verg., S. 34.

²⁷ Zukunft, S. 384.

²⁸ Vgl. Kosmos, S. 131; Entstehung, S. 42.

²⁹ Kosmos, S. 104.

³⁰ Vgl. Kosmos, S. 246, 108; Zukunft, S. 154; Entstehung, S. 43.

³¹ Vgl. Kosmos, S. 105.

³² Zukunft, S. 94; vgl. Zukunft, S. 151; Kosmos, S. 229, 285; Verg., S. 96; Wildiers, S. 52.

Wirbeltier, das Säugetier, das Lebewesen par excellence³³, als der derzeit kulminierende Punkt der Evolution³⁴, als der „lebendigste Teil des Lebens³⁵“, die „Krönung des Lebensbaumes³⁶“.

Wie die These vom orthogenetischen Aufstieg der Evolution, so erscheint Teilhard auch die von der Spitzenposition des Menschen keineswegs als unwissenschaftlich anthropozentrische Verdrehung eines wissenschaftlich gesicherten Sachverhaltes, sondern als logische Konsequenz der nüchternsten biologischen Betrachtungsweise, derjenigen nämlich, die das Leben als „Auswirkung der Komplexität der Materie³⁷“ sieht. Bestimmt man Komplexität — im Unterschied zum bloßen Aggregat³⁸ — als „organisierte Vielheit“ von Materie³⁹ oder auch als „organisierte Heterogenität“, die nicht nur „Ausdruck der Zahl der in dem System enthaltenen Elemente“ ist, sondern vor allem „Ausdruck für die Zahl, die Mannigfaltigkeit und die Enge der zwischen diesen Elementen bei einem Minimum an Volumen bestehenden Bindungen⁴⁰“, so liegt auf der Hand, daß Komplexifikation⁴¹ den Fortschritt der Entwicklung über Atom, Molekül, Makromolekül bis zur Schwelle des Lebens kennzeichnet. Darüber hinaus wird man — obwohl die Komplexität eines Korpuskels oberhalb der Moleküle direkt schon nicht mehr berechenbar ist⁴² und infolgedessen bei den höheren Lebewesen nach Teilhard von vornherein methodisch an Hand des Parameters der Zephalisation oder Zerebralisation verfolgt werden muß⁴³ — zugeben, daß der Prozeß beschleunigter Komplexifikation im menschlichen Hirn seinen vorläufigen Höhepunkt gefunden hat⁴⁴. An der Absicht, die Kontinuität der Evolution bis zum Menschen hin zu demonstrieren, kann also kein Zweifel sein: Das Leben einschließlich des Menschen ist ein Spezialfall der Komplexifikation der Materie⁴⁵; das Menschenbild ist das einer erweiterten Evolutionstheorie.

³³ Verg., S. 109; vgl. Kosmos, S. 181, 175.

³⁴ Verg., S. 301; vgl. Entstehung, S. 9.

³⁵ Entstehung, S. 17.

³⁶ Entstehung, S. 86; vgl. Wildiers, S. 35.

³⁷ Entstehung, S. 19; vgl. Entstehung, S. 24.

³⁸ Zukunft, S. 144, 146; Entstehung, S. 19.

³⁹ Zukunft, S. 143; vgl. Entstehung, S. 19.

⁴⁰ Verg., S. 324.

⁴¹ Kosmos, S. 37; vgl. Helmleben, S. 129.

⁴² Entstehung, S. 49.

⁴³ Entstehung, S. 51, 58; Kosmos, S. 145, 97; Zukunft, S. 151, 92; Verg., S. 34; Wildiers, S. 49.

⁴⁴ Zukunft, S. 151; vgl. Zukunft, S. 142; Verg., S. 331.

⁴⁵ Entstehung, S. 19 f.

III. Der Mensch als Träger der Auto-Evolution

Daß die Kontinuitätsthese im Hinblick auf die Entstehung des Menschen nicht unproblematisch ist, liegt auf der Hand. Angenommen, der im biblischen Schöpfungsbericht vertretene Monogenismus ist wissenschaftlich unhaltbar¹ und es besteht ein Übergangsfeld von den Anthropoiden zu den Hominiden von beispielsweise einer Million Jahren, dann läßt sich ein essentieller Unterschied Mensch — Tier kaum noch angeben. Mutationen von Generation zu Generation sind nahezu unmerklich, und der Gen-Austausch mit denjenigen Phylen, die sich vom menschlichen Phylum trennen, bleibt über eine derart lange Zeitspanne möglich, daß vermeinte menschliche Spezifika wie Selbstbewußtsein, Geist, unsterbliche Seele o. ä. zeitlich nicht quasi mit einem Schlage entstanden sein können und somit eine etwaige qualitative Andersartigkeit gegenüber tierischen Gegebenheiten nicht mehr plausibel zu machen ist. So kann es denn nicht Wunder nehmen, wenn Teilhard um die Darlegung einer absoluten Sonderstellung des Menschen — die bei bloß anatomischer Betrachtungsweise gar nicht in den Blick rückt², nicht weniger bemüht ist als um die der Kontinuität der Entwicklung³.

Als Ausgangspunkt dieser Bemühungen darf wiederum die Teilhard-sche Fassung des Komplexitätsbegriffes angesehen werden⁴. Komplexität nämlich geht für Teilhard stets Hand in Hand mit Zentration, zunehmender Verinnerlichung oder auch Bewußtseinsbildung. Komplexifikation „ist erfahrungsgemäß mit einer entsprechenden Zunahme von Verinnerlichung, das heißt von Psyche oder Bewußtsein verbunden“⁵. Natürlich meint diese Verbundenheit in keiner Weise kausale Abhängigkeit, der gemäß es etwa gelingen könnte, einer Maschine durch Steigerung ihrer Komplexität Bewußtsein zu verleihen⁶. „Geistige Vervollkommnung (oder bewußte ‚Zentriertheit‘) und stoffliche Synthese (oder Komplexität) sind nur die beiden Seiten oder die zusammenhängenden Teile ein und derselben Erscheinung“⁷. Deutlicher noch, beide Phänomene treten nicht nur in Parallelität auf, sondern sie verhalten sich wie Innen und Außen⁸. „An

¹ Verg., S. 228; vgl. Kosmos, S. 190; Entstehung, S. 69.

² Verg., S. 81; Kosmos, S. 177.

³ Vgl. Kosmos, S. 166, 169 f., 181.

⁴ Vgl. Zukunft, S. 142, 174.

⁵ Kosmos, S. 312 „... je komplexer ein Lebewesen ist, desto bewußter...“ (Zukunft, S. 151). Vgl. Zukunft, S. 229, 173; Entstehung, S. 32, 129; Wildiers, S. 46 f.

⁶ Wildiers, S. 48.

⁷ Kosmos, S. 50; Sperr. v. Verf. aufgehoben.

⁸ Vgl. Wildiers, S. 46 f.

der Oberfläche die Fibern und die Ganglien. In der Tiefe das Bewußtsein⁹.“ Im Ausgang hiervon ergibt sich nun, daß Komplexität, wenn sie an ihr Extrem gelangt, in ihrer Innenseite ein qualitatives Novum, einen Umschlag von Quantität in Qualität, zeitigt — so wie beim unendlich Großen im Raum der Effekt der Relativität und beim unendlich Kleinen der der Quantensprünge auftritt: Das bloße Bewußtsein schlägt in Selbstbewußtsein um¹⁰.

Nicht zufällig erscheint daher bei Teilhard das Selbstbewußtsein bzw. die Reflexion immer wieder als das Spezifikum des Menschlichen¹¹. „Der Mensch weiß nicht nur, sondern ,er weiß, daß er weiß‘¹².“ Indem das Bewußtsein dergestalt auf sich zurückgebogen wird¹³, entsteht „ein ganzes Bündel neuer Eigenschaften: Freiheit, Vorausschau auf die Zukunft, Befähigung zum Planen und Entwerfen usw.¹⁴“. Vom evolutionistischen Standpunkt aus gilt es aber vor allem dies zu beachten, daß das, was sich bisher nur entwickelte, nun weiß, daß es sich entwickelt, die Evolution ist quasi ihrer selbst bewußt geworden. Der Mensch ist „nichts anderes als die ‚reflexiv‘ ihrer selbst bewußt gewordene Evolution¹⁵“. Evolution findet nicht nur statt, sondern sie hat sich im Menschen gewissermaßen selbst in die Hand genommen — anders gewendet — der Mensch setzt, selbstbewußt und wollend, d. h. „auf einer höheren Ebene und mit anderen Mitteln die ununterbrochene Arbeit der biologischen Evolution fort¹⁶“. Evolution wird vom Menschen auf neue Weise neu in Gang gesetzt¹⁷. Die Ära der erlittenen Evolution wird abgelöst durch die Auto-Evolution¹⁸, was zum einen bedeutet, daß der Mensch sich fortan selber schafft¹⁹, zum anderen, daß der Verlauf der Entwicklung in seine Verantwortung gegeben ist²⁰.

⁹ Kosmos, S. 146; vgl. Kosmos, S. 251, 155.

¹⁰ Verg., S. 327, 328; Entstehung, S. 23; Kosmos, S. 174.

¹¹ „Für die Lösung des Problems der ‚Überlegenheit‘ des Menschen über die Tiere (...) sehe ich nur ein einziges Mittel: ... das Zentralphänomen des Ichbewußtseins ins Auge zu fassen“ (Kosmos, S. 164 f.). Vgl. Entstehung, S. 66 f., 85.

¹² Zukunft, S. 178; vgl. Zukunft, S. 358, 385; Verg., S. 235, 379; Kosmos, S. 166.

¹³ Verg., S. 90.

¹⁴ Zukunft, S. 211; vgl. Zukunft, S. 41; Verg., S. 328; Entstehung, S. 99; Wildiers, S. 70.

¹⁵ Verg., S. 342; vgl. Kosmos, S. 225.

¹⁶ Verg., S. 90.

¹⁷ Entstehung, S. 118; Kosmos, S. 318; Zukunft, S. 232, 278, 358 f.

¹⁸ „Seit dem Menschen und im Menschen tendiert die einfache Evolution nach und nach dahin, zur Auto- (oder Self-) Evolution zu mutieren“ (Verg., S. 369). Vgl. Zukunft, S. 392; Wildiers, S. 80.

¹⁹ Kosmos, S. 286.

²⁰ Kosmos, S. 231; Verg., S. 111, 251, 265; Zukunft, S. 61, 269, 31.

Auch diese Thesen lassen sich nach Teilhard biologisch vertreten. Phänomenbasis seiner Behauptung, daß der Mensch im Bereich des Vitalen eine absolute Sonderstellung innehatte, ist etwa die Tatsache seiner ungeheueren Ausbreitung, der Ausbreitungsgeschwindigkeit, der Unterdrückung bzw. Verwandlung oder Domestizierung aller pflanzlichen und tierischen Formen²¹, der inzwischen möglich gewordenen Autotransformation des menschlichen Organismus²² und der tiefgreifenden Verwandlung des gesamten Planeten²³: Beispiele „eines vitalen Erfolges, mit dem nichts verglichen werden kann“²⁴. Bedenkt man nun, daß zum einen diese Entwicklung Produkt einer stammesgeschichtlich geradezu lächerlich kurzen Zeitspanne ist und zum anderen die individuelle Intelligenz wohl seit der letzten Eiszeit zerebral bzw. genetisch keinen Zuwachs erfahren haben dürfte²⁵, so bleibt nur der Schluß, daß die Evolution, gesetzt, sie dauert an²⁶, statt im Bereich der Anatomie, im „Bereich des Bewußtseins“²⁷ stattfindet, daß sie sich nun in Form des zivilisatorischen Fortschrittes äußert²⁸, daß „natürliche Evolution und kulturelle Evolution ein und dasselbe sind“²⁹ bzw. das „Künstliche humanisiertes Natürliches ist“³⁰. Die anatomische Differenzierung, die im tierischen Bereich die verschiedenen Arten hervorbrachte und sie der Umwelt anpaßte, wird beim Menschen durch die spezifische Anpassungsform kultureller Differenzierung abgelöst, die die ebenfalls noch vorhandene anatomische (wechselseitige Fruchtbarkeit bewahrende) Differenzierung der Gattung ganz in ihren Dienst stellt³¹. „Kulturelle Differenzierung = hominisierte Speziation“³².

²¹ Zukunft, S. 209; Verg., S. 216, 82, 84; Kosmos, S. 257.

²² Verg., S. 341; Zukunft, S. 233. Das aus der Komplexität geborene menschliche Bewußtsein vermag nun rückwirkend „in seinem materiellen Träger eine neue Komplexitätsvermehrung auszulösen“ (Zukunft, S. 259). Vgl. auch Zukunft, S. 386.

²³ Verg., S. 263, 89, 69. „... der Mensch hat durch sein Denken das Antlitz der Erde erneuert...“ (Verg., S. 231). Vgl. Verg., S. 238, 240.

²⁴ Verg., S. 83.

²⁵ Zukunft, S. 29. „Man kann einräumen, daß vom Stadium des Homo sapiens an ... unser modernes Gehirn wohl die Grenzen seiner Vervollkommnung erreicht hatte...“ (Zukunft, S. 96). „Wenn der Mensch auch seit Jahrhunderten daran arbeitet, sich zu steigern..., ist die Frucht seiner Bemühungen doch ... nicht in seinen Chromosomen fixiert“ (Zukunft, S. 215). Vgl. Kosmos, S. 206, 287.

²⁶ Vgl. Zukunft, S. 90; Entstehung, S. 114.

²⁷ Zukunft, S. 28, 361; vgl. Kosmos, S. 206, 287.

²⁸ Zukunft, S. 395.

²⁹ Verg., S. 382; vgl. Kosmos, S. 227; Zukunft, S. 395.

³⁰ Verg., S. 89.

³¹ Verg., S. 288, 296, 302, 303; Kosmos, S. 247, 249.

³² Verg., S. 383.

Grundlage des außerordentlichen zivilisatorisch-kulturell bedingten biologischen Erfolges der Menschheit ist jene Erscheinung, die Teilhard Sozialisation oder auch Totalisation³³ nennt. Er versteht darunter die Fortsetzung der Komplexifikation auf der Ebene des erwachten Selbstbewußtseins, die Überhöhung der bereits im sub-vitalen Bereich beginnenden Korpuskulisation³⁴, die Überführung materieller und vitaler Evolution in den Bereich gesellschaftlichen Seins³⁵, die zur Bildung eines „organisch-sozialen Super-Komplexes“ führt³⁶. Veranlaßt durch die aus der explosionsartigen Vermehrung der Menschheit auf der Erdoberfläche resultierende Kompression³⁷ bzw. durch die als erdweite „Vermassung“ zu verstehende „Planetisierung“ des Menschen³⁸ bildet die Spezies allmählich — statt einer quasi organisch werdenden Gemeinschaft, statt eines entpersonalisierenden Maschinenwesens nach dem Vorbild eines Insektenstaates³⁹ — auf dem Wege über wirtschaftliche, politische und wissenschaftliche Zusammenschlüsse⁴⁰ eine geistige Einheit⁴¹. Konspiration, d. h. die Fähigkeit der „als Gruppe gefaßten Bewußtheiten, sich zusammenzuschließen“⁴², bestimmt zunehmend den Entwicklungsverlauf. Schließlich führt der bereits konkret zu beobachtende Zusammenschluß — analog der Entstehung des Selbstbewußtseins aus der zunehmenden Zerebralisation — zu einem Kollektivbewußtsein. Sozialisation löst anatomische Zerebralisation ab⁴³, ein Vorgang, der sich als bewußter Zusammenschluß der Menschheit zu einem Super-Hirn⁴⁴, als Entstehung eines „Noosphären-Gehirns“⁴⁵, als spontane „Auto-Cerebralisation der Menschheit“ dar-

³³ Vgl. Entstehung, S. 100.

³⁴ Entstehung, S. 21, 30, 86, 109, 117; Verg., S. 341, 367, 374; Kosmos, S. 227, 228, 317.

³⁵ Kosmos, S. 227; Verg., S. 299; Zukunft, S. 361.

³⁶ Zukunft, S. 155.

³⁷ Zukunft, S. 102, 226, 265, 277, 299, 363, 238, 315; Entstehung, S. 120, 104 ff.; Kosmos, S. 64, 208, 245.

³⁸ Kosmos, S. 259; vgl. Entstehung, S. 104, 108; Zukunft, S. 155, 167, 169, 182.

³⁹ Entstehung, S. 122; Kosmos, S. 156; Zukunft, S. 58, 60.

⁴⁰ Vgl. Entstehung, S. 103, 112, 113, 116; Verg., S. 239; Kosmos, S. 212.

⁴¹ Die ethnische Kompression zwingt, „immer neue Entwürfe mechanischer Ausrüstung und sozialer Organisation zu erfinden“, sie zwingt zur Reflexion. Diese ihrerseits ermöglicht ein neuerliches Wachstum der Menschheit, was erneut die Kompression und den Zwang zur Reflexion steigert... „und so weiter in einer immer neu beschleunigten Kettenreaktion“ (Zukunft, S. 373). Vgl. Entstehung, S. 104, 95.

⁴² Verg., S. 90; vgl. Verg., S. 109.

⁴³ Entstehung, S. 97; vgl. Entstehung, S. 117.

⁴⁴ „Vor unseren Augen... webt die Menschheit ihr Gehirn“ (Zukunft, S. 234). Vgl. Zukunft, S. 238.

⁴⁵ Entstehung, S. 119 Anm.

stellt⁴⁶. Der individuellen Verinnerlichung der Kephalisation im Selbstbewußtsein folgt, indem die Menschheit sich „kephalisiert“⁴⁷, die globale Verinnerlichung im Kollektivbewußtsein⁴⁸, eine geistige „Osmose“ persönlicher Bewußtseinseinheiten⁴⁹.

Paradebeispiel für die auf Sozialisation beruhende Auto-Evolution des Menschengeschlechtes ist dessen Vererbungsapparat. Geht man nämlich davon aus, daß sich beim Menschen ein sich beispielsweise zerebral manifestierender genetischer Evolutionsfortschritt nicht konstatieren läßt, daß „jeder neue Mensch bei seiner Geburt ebenso hilflos, ebenso unfähig auf die Welt kommt, völlig allein unsere Zivilisation zu erreichen, wie vor hunderttausend Jahren der kleine *Sinanthropus*⁵⁰“ und dennoch von Generation zu Generation eine ständige Bewußtseinssteigerung unverkennbar ist, so bleibt nur die Lösung, eine „Vererbung durch Erziehung“ anzunehmen⁵¹. Die jeweils arterhaltenden Fähigkeiten werden nicht mittels genetischer Übertragung weitergegeben, sondern durch das sehr viel elastischere und aufnahmefähigere System der „Schulen, Bibliotheken, Museen“, der „Codices des Rechts, der Religion, der Philosophie oder der Wissenschaft“⁵². Erziehung hat „biologische Funktion“⁵³, in ihr findet „in reflektierter Form . . . die biologische Arbeit der Vererbung . . . ihre Fortsetzung und Emergenz“⁵⁴; menschliche Vererbung ist „offensichtlich nicht chromosomatischer, sondern edukativer Natur“⁵⁵. Erziehung vermag die Erkenntnisse eines einzigen individuellen Bewußtseins ins Kollektivbewußtsein zu überführen⁵⁶ und garantiert, da sie eben nicht auf individuelle leibliche Nachkommenschaft beschränkt ist, sondern als „überindividuelle Vererbung“⁵⁷ angesehen werden muß, zugleich, daß das jeweils beste Erbgut der gesamten Menschheit, das psychischer Natur ist⁵⁸, prinzipiell auf alle Nachfahren übertragen werden kann und sich dort

⁴⁶ Entstehung, S. 118.

⁴⁷ Zukunft, S. 229.

⁴⁸ Zukunft, S. 387; Kosmos, S. 258; vgl. Wildiers, S. 66 f.

⁴⁹ Wildiers, S. 62.

⁵⁰ Zukunft, S. 215.

⁵¹ Zukunft, S. 216.

⁵² Zukunft, S. 216.

⁵³ Zukunft, S. 44; vgl. Zukunft, S. 47, 50; Erziehung ist „kein ‚Unterphänomen‘ . . ., sondern ein integrierender Bestandteil der biologischen Vererbung . . .“ (Zukunft, S. 48). Vgl. Verg., S. 90.

⁵⁴ Zukunft, S. 53.

⁵⁵ Verg., S. 383; vgl. Kosmos, S. 286.

⁵⁶ Zukunft, S. 50.

⁵⁷ Entstehung, S. 93.

⁵⁸ Entstehung, S. 98.

als kollektive Bewußtseinsmehrung niederschlägt⁵⁹. Stellt man schließlich in Rechnung, daß diese Form der Vererbung z. B. durch Verbesserung der Bildungsinstitutionen aktiv zu steuern ist⁶⁰, erhellt, daß die bewußtseinsschaffende psychogenetische Organisation⁶¹ der Erziehung jeder Präventiv-Eugenik wesensmäßig überlegen ist. Dank der Vererbung durch Erziehung entwickelt die Menschheit eine Kollektiv-Intelligenz, der gegenüber sich die Intelligenz des genetisch bestausgestatteten Individuums, könnte es nicht am objektiven Geist partizipieren (ein ohnehin illusorischer Fall), geradezu in Nichts auflöste⁶².

Von nicht geringerer Bedeutung als der Vererbungsapparat ist der mechanische Apparat des Menschen. Zeigt die Tierevolution offenkundige Tendenz, „die Gliedmaßen, die Zähne und sogar das Gesicht in Werkzeuge zu verwandeln⁶³“, d. h. — da mit zunehmender Speziation die Anpassungsfähigkeit an radikal gewandelte Umweltbedingungen kontinuierlich abnimmt⁶⁴ — sich in eine Sackgasse der Entwicklung zu begeben, so hat es der Mensch verstanden, dank seiner Unspezialisiertheit⁶⁵ „unbegrenzt immer neue ‚künstliche‘ Werkzeuge herzustellen, ohne sich somatisch zu binden⁶⁶“. Maschinen ersetzen progressive Gen-Mutationen bzw. anatomische Spezialisierungen. Wir haben keine anatomischen Flugwerkzeuge entwickelt, aber fliegen höher als jeder Vogel, wir besitzen keine körperlichen Angriffswerkzeuge, aber verfügen über die fürchterlichsten Vernichtungswaffen, wir entbehren besonderer somatischer Laufwerkzeuge, aber bewegen uns schneller als jedes Tier usw.⁶⁷. Und was den entscheidenden Vorteil dieser nicht anatomisch gebundenen Werkzeuge ausmacht: Mittels sozialer Vererbung vermag „jedes im Laufe der Geschichte neu erdachte Werkzeug schnell das Werkzeug aller“ zu werden⁶⁸.

Schließlich und endlich erscheint auch die biologisch unvergleichliche Besonderheit des menschlichen Gehirnapparates als charakteristische Re-

⁵⁹ Kosmos, S. 179.

⁶⁰ Kosmos, S. 231.

⁶¹ Entstehung, S. 97.

⁶² Kosmos, S. 230.

⁶³ Zukunft, S. 217.

⁶⁴ Besonders den durch menschliche Zivilisation entstandenen Gefahren gegenüber erweist sich das Tierverhalten als äußerst unplastisch. „Die Spezialisierung lähmt und die Überspezialisierung tötet“ (Kosmos, S. 159).

⁶⁵ Vgl. Kosmos, S. 119, 160; *Heimleben*, S. 132. „Weil die Primaten ... die ‚primitivsten‘ unter den Säugetieren geblieben sind, sind sie auch die *freiesten* geblieben“ (Kosmos, S. 159).

⁶⁶ Zukunft, S. 218.

⁶⁷ Vgl. Verg., S. 84 f., 89, 106, 109.

⁶⁸ Zukunft, S. 219.

sultante der angedeuteten Auto-Evolution. Daß die Menschheit allmählich ein „Gehirn aus Gehirnen“ bildet, innerhalb dessen „jedes Element selbst ein autonomes Zentrum der Reflexion“ darstellt⁶⁹ und trotz gehirnanatomischen Entwicklungsstillstandes die Funktionstüchtigkeit menschlicher Hirne ständig steigt, ist darauf zurückzuführen, daß die öffentlichen Kommunikationsmittel die einzelnen Gehirne aufeinander abstimmen⁷⁰, daß Wissenschaft und Forschung die führenden Geister immer enger miteinander verbinden⁷¹ und vor allem Computer die Leistung menschlicher Einzelhirne so weit übertreffen wie die künstlichen Werkzeuge des Menschen die anatomischen des Tieres⁷². Hatte die bei den Primaten bereits erheblich gesteigerte Zerebralisation eine Entwicklung der Gliedmaßen überflüssig gemacht, so macht nun die Auto-Zerebralisation die anatomische überflüssig⁷³.

IV. Der Mensch als Wesen der Zukunft

Der bisherige Aufweis der Sonderstellung des Menschen geschah, daran ist kein Zweifel, im Ausgang von einer biologischen Fragestellung und in ständigem Rückbezug auf diese. Die kulturanthropologischen Züge der Argumentation, wonach der Mensch „Schöpfer und Geschöpf der Kultur“ bzw. das Wesen ist, „das kein Wesen hat, sondern sich sein ‚Wesen‘ erst schaffen muß“³, erscheinen deutbar allein von dem her, was bereits Paul Alsborg in seinem „Menschheitsrätsel“ von 1922 „das Entwicklungsprinzip der außerkörperlichen Anpassung“ nennt⁴. Besonders die nach wie vor gültige evolutionistische Kontinuitätsthese⁴ ist immer wieder geeignet, Zweifel an der behaupteten essentiellen Verschiedenheit von Mensch und Tier⁵ aufkommen zu lassen. So ist denn auch das kate-

⁶⁹ Zukunft, S. 221; vgl. Verg., S. 334.

⁷⁰ Zukunft, S. 222, 89; vgl. Wildiers, S. 61.

⁷¹ Entstehung, S. 112 ff.; vgl. Wildiers, S. 62.

⁷² Zukunft, S. 222.

⁷³ Kosmos, S. 160.

¹ M. Landmann. Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. Geschichts- und Sozialanthropologie, München-Basel 1961.

² R. Wisser. Wandel und Bestand in der philosophischen Anthropologie. Eine ‚diagnostische‘ Besinnung. In Horizons of a Philosopher. Essays in Honor of David Baumgardt, Leiden 1963, S. 455.

³ P. Alsborg. Das Menschheitsrätsel. Dresden 1922, S. 485. Vgl. H. Pleßner, Die Stufen des Organischen und der Mensch. 2. Aufl. Berlin 1965, S. XVI.

⁴ Der Mensch ist „aus der Reifung der ganzen Erde hervorgegangen“ (Verg., S. 79).

⁵ „Wenn wir uns mit ihm vergleichen, so sind wir... nicht nur von ihm verschieden, sondern etwas ganz anderes“ (Kosmos, S. 166). Im Universum bilden wir „eine unabhängige und neue Zone“ (Verg., S. 79).

goriale Novum der biologischen Evolution: ‚Kultur‘ nicht Teilhards letztes Wort zum Problem Mensch. Was der Mensch wirklich ist, zeigt erst die Zukunft des Menschen.

Es ist, wie bereits angedeutet, bleibende Überzeugung Teilhards, daß „die Menschheit erst in der Morgenröte ihrer Existenz steht“⁶ und, „in ihrer organischen und organisierten Totalität genommen, eine Zukunft vor sich hat“⁷.

Formal bestimmt, ist damit nichts anderes gesagt, als daß der Mensch absoluter Vervollkommenung für fähig erachtet wird. Wahrhaft menschlich ist erst das „Ultra-Menschsein“⁸, wahrer Humanismus erst der des Ultra-Humanum⁹. Ultra-Menschsein entsteht, wenn „das Menschliche über sich hinauswächst zu einer besser organisierten, sozusagen ‚erwachseneren‘ Form als der uns bisher bekannten“¹⁰. Die Art und Weise des Übergangs vom Real-Menschlichen zum Über-Menschlichen, das heißt die Art und Weise der „Über-Hominisation“¹¹ liegt nach dem bisher Gesagten fest. Die Kräfte der „Kollektivisation“¹² werden eine „Mega-Synthese“¹³ aller real-menschlichen Bewußtseinseinheiten in Gang setzen, deren Ergebnis durch die „Orthogenese der Sozialisation“¹⁴ bestimmt ist: „... das Leben verlangt von uns letzten Endes, daß wir, um uns zu sein, uns einer organisierten Totalität einverleiben und unterordnen, in bezug auf die wir kosmisch nur bewußte Partikeln sind“¹⁵. „Dort erst finden individuelle Bewußtseinsheiten „das wahrhafte Ziel ihrer selbst“¹⁶, so daß man sich die menschliche Geschichte als Geschehen „zwischen zwei kritischen Punkten des Ichbewußtseins“ vorstellen kann: „zwischen einem niederen, individuellen und einem höheren, kollektiven“¹⁷.

Auch wenn sich konkrete Angaben über den erstrebten Endzustand wie zum Beispiel: mehr Wissen, Gerechtigkeit, Schönheit, Friede¹⁸ durch-

⁶ Zukunft, S. 163.

⁷ Zukunft, S. 243.

⁸ Entstehung, S. 119, 125; Zukunft, S. 379, 364, 388; Helmleben, S. 59.

⁹ Wildiers, S. 120, 121.

¹⁰ Entstehung, S. 116.

¹¹ Zukunft, S. 181; vgl. Zukunft, S. 348.

¹² Zukunft, S. 153; vgl. Zukunft, S. 175.

¹³ Kosmos, S. 250, 258.

¹⁴ Verg., S. 369.

¹⁵ Glück, S. 36.

¹⁶ Verg., S. 387.

¹⁷ Kosmos, S. 298.

¹⁸ Zukunft, S. 204, 205; Wildiers, S. 60.

aus bei Teilhard finden, ja sogar ein nicht im erfüllten Augenblick bestehendes Glück verheißen¹⁹, eine universelle Telepathie gemutmaßt²⁰ und eine Eugenik empfohlen wird, die die „brutalen Kräfte der natürlichen Zuchtwahl“ ersetzt²¹, stellt sich das Endziel der Menschheit doch primär als ein ‚Nochnicht‘ dar²², dessen Inhalt nicht angebbar ist und das bestenfalls aus der Richtung der derzeitigen Entwicklung erschlossen werden kann²³. Über-Hominisation ergibt sich aus der Analogie zur ‚ersten Hominisation‘: Wie es vor 100 000 Jahren dem Bewußtsein gelang, „in einem an die Grenze nervlicher Komplikation gelangten Gehirn sich zu *zentrieren* und also zu denken“, so wird sich in vielleicht weiteren 100 000 Jahren oder auch einer Million Jahren²⁴ das an die Grenze der Sozialisation gelangte kollektive Bewußtsein „im Brennpunkt einer *total in sich selbst reflektierten* Menschheit überzentrieren“²⁵. Dabei ist von entscheidender Bedeutung, daß — analog den einzelnen Zellen des menschlichen Gehirns — den Elementen des zukünftigen Totums keine Autonomie mehr zukommen soll. „Individuation“²⁶ war nach Teilhard nur bis Ende des neunzehnten Jahrhunderts die Entwicklungsrichtung des Fortschritts. Die Rechte des einzelnen, die individuelle Freiheit, die persönliche Forscherleistung konnten sowohl sozial wie vital als Gipfelpunkte der Evolution gelten²⁷. Zugegebenermaßen war diese Entwicklung sogar notwendig, sofern das Ich, „jenes kostbare Fünkchen Denken, das zu entzünden Jahrmillionen mühsamer Versuche nötig waren“²⁸, die Grundbedingung des Zusammenschlusses von sich einander optimal ergänzenden²⁹ und im Wettstreit anstachelnden³⁰ Elementen darstellt. Aber eine unbegrenzte Fortsetzung der Individuation hätte nach Teilhard zur „Zersplitterung“³¹, zur Dominanz von unvereinbaren „egoistischen Zielen“³² geführt. Nun aber läßt sich, wie bereits das vorstehende Kapitel zeigte, die Entwicklung der

¹⁹ Glück, S. 19, 22; Zukunft, S. 398.

²⁰ Zukunft, S. 222, 234.

²¹ Kosmos, S. 292, vgl. Zukunft, S. 306, 192, 193.

²² Verg., S. 279; Zukunft, S. 259 f. „Nichts lohnt die Mühe, gefunden zu werden, denn das, was noch nicht ist“ (Verg., S. 279).

²³ Verg., S. 334; Wildiers, S. 67.

²⁴ Vgl. Entstehung, S. 123 f.; Zukunft, S. 235.

²⁵ Zukunft, S. 178; vgl. Zukunft, S. 346.

²⁶ Entstehung, S. 98.

²⁷ Entstehung, S. 99 f.; Kosmos, S. 173, 174, 229, 243.

²⁸ Entstehung, S. 107.

²⁹ Verg., S. 310.

³⁰ Verg., S. 308, 311.

³¹ Entstehung, S. 99; vgl. Verg., S. 111; Zukunft, S. 178.

³² Zukunft, S. 194.

Menschheit nicht als fortlaufender Individuationsprozeß verstehen. Es ist, als ob sich die Spezies, bildlich gesprochen, auf einer imaginären Kugel vom Südpol zum Nordpol bewegte, wobei die wachsende Divergenz der Meridiane bis zum Äquator für die zunehmende Individuation steht. Mit Überschreiten des Äquators, des Höchstmaßes von „Unabhängigkeit der Einzelwesen“³³, schlägt die Entwicklung in einen Prozeß der Konvergenz um³⁴. Die Phase der durch Kompression bedingten Sozialisation (die Individuation noch zuließ) wird — besonders gefördert durch die wachsende wissenschaftliche Zusammenarbeit der Menschheit³⁵ — in eine Phase des sympathetischen³⁶ bzw. liebenden Miteinander³⁷ einmünden, bis schließlich alle wissen werden, was gemeinsames Wollen und gegenseitige Liebe bedeuten³⁸. Endpunkt des Konvergenzprozesses bildet dann die Aufhebung der Individuation in einem Zustand des Ultra-Bewußtseins: ein „Höchstmaß von Komplexität und folglich an Konzentration“, eine „totale ‚Reflexion‘ . . . seiner selbst in sich selbst“³⁹, ein über-komplexes, über-zentriertes, über-bewußtes „Über-Molekül“⁴⁰. Das Übermenschliche ist nicht der individuelle Übermensch, sondern die „Übermenschheit“⁴¹. „Nach dem Menschen die Menschheit“⁴².

So sehr es feststeht, daß individuelle Autonomie im Endzustand nicht mehr möglich sein wird⁴³, so offensichtlich ist für Teilhard, daß in diesem Endzustand die Möglichkeiten des Ganzen und ineins damit die des einzelnen ins Ungeheure wachsen⁴⁴. Mußte die Aufhebung der Autonomie der hochentwickelten Neuronenzellen des menschlichen Gehirns als Grundlage der Entstehung der autonomen Einzel-Persönlichkeit angesehen werden, so gilt nun für Teilhard, daß der Vorgang der Aufhebung individueller Bewußtseinseinheiten als Über-Personalisation, Ultra-Personalisation oder kollektive Personalisation zu verstehen ist⁴⁵. Die individuellen Personen werden sich „zu einer Gesamtperson zusammenschließen“⁴⁶, de-

³³ Entstehung, S. 109.

³⁴ Kosmos, S. 280, 249; Verg., S. 367, 303, 378, 385, 387, 381, 307; Entstehung, S. 111.

³⁵ Kosmos, S. 255; Zukunft, S. 192, 196, 183 f.; Entstehung, S. 113; Verg., S. 112.

³⁶ Zukunft, S. 196, 185, 160, 196.

³⁷ Zukunft, S. 308, 365, 78, 102, 234, 168.

³⁸ Glück, S. 35; Entstehung, S. 121.

³⁹ Zukunft, S. 167; vgl. Zukunft, S. 180.

⁴⁰ Zukunft, S. 155, 122.

⁴¹ Vgl. Kosmos, S. 46 Anm., 179, 244, 251; Wildiers, S. 68, 58, 63, 120.

⁴² Entstehung, S. 109; vgl. Kosmos, S. 180.

⁴³ Kosmos, S. 271.

⁴⁴ Entstehung, S. 105; vgl. Wildiers, S. 68.

⁴⁵ Vgl. Zukunft, S. 334, 271, 51, 315, 318.

⁴⁶ Entstehung, S. 122.

ren materielle Basis „die Gestalt einer biologischen Entität“ haben⁴⁷, einen „Super-Leib“ bilden und ihrerseits integrierend in mögliche interplanetarische Einheiten, sog. „Noosphären-Systeme“⁴⁸ eingehen wird. In dieser Über-Person findet der einzelne seine Vollendung, da „sich das volle Bewußtsein jedes Individuums auf das Bewußtsein aller anderen Menschen stützt“⁴⁹ und so eine ständige Bereicherung erfährt⁵⁰, da „die individuellen Freiheiten... durch eben die Wirkung ihres wechselseitigen Zusammenschlusses auf ihr Maximum gebracht“ werden⁵¹. Immer „stärkere Individualitäten“⁵² treten hervor, da ihnen eine stets wachsende „psychische Möglichkeit gegenseitiger Vervollkommnung“ geboten wird⁵³, da „der Bewegungs-, Informations- und Einflußbereich für jedes menschliche Molekül“ ins Ungeheuere wächst⁵⁴. Sofern in gewissem Sinne das Mehr-Sein der Individuen Maßstab der Kollektivisation bleibt und jede „der Autonomie des Elementes auferlegte Richtungsbeschränkung entsprechend der inneren und freien Struktur dieses Elementes wirken“ muß⁵⁵, darf man sogar behaupten, daß „Kollektivisation und Individuation“ nicht nur keinen Widerspruch darstellen⁵⁶, sondern, daß wir in der Überpersonalisation „alle zusammen und jeder für sich, die Fülle unseres Menschseins finden“⁵⁷, daß sich in ihr die Vollendung „des Zeitalters der Person“⁵⁸ und keineswegs etwa „Entpersönlichung“ eines (übrigens falsch verstandenen) Sozialismus ankündigt⁵⁹. Der Selbstverlust ist der größtmögliche Selbstgewinn⁶⁰.

Wie die Vollendung meiner selbst von der des Ganzen abhängt, so ist selbstverständlich das Maximum des Ganzen nur durch größtmögliche Vervollkommnung jedes einzelnen zu erreichen, d. h. die individuelle Verantwortung wird „fast bis zum Unendlichen“ gesteigert⁶¹. Jedermann muß wissen, daß mit seiner Vervollkommnung „die Vervollkommnung aller

⁴⁷ Zukunft, S. 207; vgl. Entstehung, S. 127, 117, 111.

⁴⁸ Entstehung, S. 122; vgl. Entstehung, S. 123; Zukunft, S. 156.

⁴⁹ Zukunft, S. 35; vgl. Zukunft, S. 157; Kosmos, S. 269.

⁵⁰ Zukunft, S. 157.

⁵¹ Verg., S. 334.

⁵² Zukunft, S. 73.

⁵³ Zukunft, S. 77; vgl. Zukunft, S. 254.

⁵⁴ Zukunft, S. 226.

⁵⁵ Zukunft, S. 255; vgl. Zukunft, S. 314.

⁵⁶ Zukunft, S. 254.

⁵⁷ Zukunft, S. 241. „Jeder liebt sich und verfolgt sich in der Erfüllung aller anderen“ (Verg., S. 205).

⁵⁸ Zukunft, S. 78.

⁵⁹ Kosmos, S. 264, 273; Verg., S. 387; Wildiers, S. 64, 66, 68.

⁶⁰ Kosmos, S. 273 ff.; Zukunft, S. 125, 181.

⁶¹ Verg., S. 201; vgl. Wildiers, S. 57.

um uns herum“ steht und fällt⁶². Sogar kosmische Dimensionen tun sich auf, denn, geht man davon aus, daß (gemessen an der Komplexität) die Orthogenese des gesamten Planeten auf den Menschen hinzielt⁶³, erhellt, daß dieser — statt selber zufälliges Produkt eines kosmischen Mangels an Antisepsis⁶⁴, unbedeutendes Stäubchen im All zu sein⁶⁵ — es in der Hand hat, die Evolution als ganze, die ja längst Auto-Evolution geworden ist⁶⁶, fortzuführen oder zum Stillstand zu bringen⁶⁷. Den Menschen zur Verantwortung rufen, ihn ethisch verpflichten⁶⁸, heißt also letztlich, ihm das Bewußtsein verleihen, daß er die Spitze der planetarischen Evolution darstellt⁶⁹ und seine Entscheidungen „Myriaden von Jahrhunderten und Lebewesen“ den Weg weisen⁷⁰. Im Menschen, wo sie ihrer selbst bewußt wurde, wird die Welt vollendet sein oder keine Vervollendung finden⁷¹.

Unzweifelhaft ist diese Zielvorstellung nach dem bisher Gesagten die einer weltimmanenten Vollkommenheit. Statt die Welt zum Wartesaal der Ewigkeit zu machen, erklärt Teilhard: „... meine Liebe zur Welt ist unversehrt“⁷², die absolute Vollkommenheit wird nicht gnadenhaft geschenkt, sie muß aktiv erworben werden⁷³, indem der Mensch alles aus der Erde herausholt, was sie zu geben vermag⁷⁴. Das neue Jerusalem wird „von der Erde emporsteigen“⁷⁵. Sobald aber der kritische Punkt irdischer Vollkommenheit, das Ultra-Humanum, erreicht sein wird, wird nach Teilhard ein letzter qualitativer Umschlag erfolgen, ein „Übertritt auf eine andere Seite des Universums“, der „Zugang zu einem Trans-Humanen“⁷⁶, das „außerhalb von Raum und Zeit“ liegt⁷⁷. Das irdische Ultra-Ego⁷⁸ wird in ein über-irdisches „Super-Ego“ eintauchen⁷⁹. Letzt-

⁶² Zukunft, S. 255; vgl. Entstehung, S. 111.

⁶³ Kosmos, S. 250; Verg., S. 264, 359, 316; Wildiers, S. 36, 55.

⁶⁴ Vgl. Verg., S. 322.

⁶⁵ Zukunft, S. 136, 138; vgl. Wildiers, S. 54.

⁶⁶ Zukunft, S. 269; vgl. Wildiers, S. 57.

⁶⁷ Vgl. Kosmos, S. 183, 231, 252; Verg., S. 332, 265, 359; Zukunft, S. 152, 258, 194, 203.

⁶⁸ Vgl. Wildiers, S. 119.

⁶⁹ Verg., S. 114, 115; Zukunft, S. 61, 287; Wildiers, S. 73.

⁷⁰ Zukunft, S. 31.

⁷¹ Vgl. Kosmos, S. 182, 184, 291; vgl. Wildiers, S. 52, 54, 73, 79, 81.

⁷² Verg., S. 268; vgl. Wildiers, S. 74, 78, 79, 89.

⁷³ Zukunft, S. 370; vgl. Wildiers, S. 80.

⁷⁴ Zukunft, S. 106; vgl. Helmleben, S. 54, 55, 91, 94.

⁷⁵ Zukunft, S. 38.

⁷⁶ Zukunft, S. 390.

⁷⁷ Zukunft, S. 396.

⁷⁸ Zukunft, S. 350, 357.

⁷⁹ Zukunft, S. 376; vgl. Zukunft, S. 389; Wildiers, S. 72, 71.

lich heißt das, daß es uns gelingen wird, „uns durch Erreichen irgendeines höchsten Zentrums universeller Konvergenz zu ‚vergöttlichen‘⁸⁰“. Der letzte Endpunkt aller realen Evolution, der höchste „Pol des Universums“⁸¹, das oberste Zentrum aller Konvergenz⁸², Personalisation⁸³ und „Überzentration“ des menschlichen Bewußtseins⁸⁴, der sogenannte Punkt Omega ist transzendent⁸⁵, „ultra-wirklich“⁸⁶, unerfahrbar⁸⁷, göttlicher Natur⁸⁸ und doch — obgleich er im Verhältnis zu seinen Konstitutentien „Eigengesetzlichkeit“ entwickelt⁸⁹ — aus der ‚Addition‘ von menschlichem Bewußtsein emergiert⁹⁰. Wie durch gesteigerte Komplexifikation das Selbstbewußtsein entsprang, so steht zu erwarten, daß „die Evolution des kollektiven Denkens“ schließlich „einen vollendeten Christus“ hervorbringt⁹¹. Die „Christogenese“ ist die „Fortsetzung der Noogenese“⁹², und zwar so unmittelbar, daß „alles individuelle, ästhetische, wissenschaftliche und sittliche Bemühen der Welt physisch dazu dient, den Leib Christi zu vollenden“⁹³. Christus ist — „universalisiert, dynamisiert und humanisiert“⁹⁴ als der „physisch der Vollendung der Menschheit gesetzte Zielpunkt“⁹⁵ — in seiner Vollendung der Verantwortung der Menschen anheimgegeben⁹⁶. Eine pantheistische Gottheit, selbstverständlich nicht aus der Identifikation mit dem weltlich Seienden zu verstehen, geht durch die „einigende Wirkung der Liebe“, durch zunehmende menschliche Bewußtseins-Konvergenz, durch Verwirklichung des wahrhaft Menschlichen, ihrem vollen Selbstsein entgegen⁹⁷.

⁸⁰ Zukunft, S. 181; Sperr. v. Verf.; vgl. Zukunft, S. 238, 52.

⁸¹ Verg., S. 203; vgl. Zukunft, S. 197; Kosmos, S. 270.

⁸² Verg., S. 324.

⁸³ Verg., S. 206; Zukunft, S. 271.

⁸⁴ Glück, S. 47; vgl. Glück, S. 30; Verg., S. 336.

⁸⁵ Verg., S. 204; Zukunft, S. 164; Kosmos, S. 279.

⁸⁶ Zukunft, S. 126.

⁸⁷ Entstehung, S. 124.

⁸⁸ Entstehung, S. 128 f.; Kosmos, S. 298.

⁸⁹ Kosmos, S. 279.

⁹⁰ Kosmos, S. 268; Wildiers, S. 67.

⁹¹ Zukunft, S. 37; vgl. Zukunft, S. 310.

⁹² Kosmos, S. 308; vgl. Zukunft, S. 280, 292; Wildiers, S. 98, 99, 100, 104, 108.

⁹³ Zukunft, S. 38; vgl. Zukunft, S. 291, 52; Wildiers, S. 96 f.

⁹⁴ Zukunft, S. 130; vgl. Wildiers, S. 102.

⁹⁵ Verg., S. 38.

⁹⁶ Vgl. Wildiers, S. 115, 109.

⁹⁷ Kosmos, S. 322; vgl. Kosmos, S. 305; Zukunft, S. 104; Wildiers, S. 78; Helmlieben, S. 54.

V. Der Mensch als Vollender einer aktivistischen Utopie

Wenn eingangs dargelegt wurde, Teilhards Menschenbild vereine die Aspekte einer physiologischen und die einer pragmatischen Anthropologie, so darf man jetzt behaupten, diese Verbindung sei zu verstehen als eine versuchte Ableitung des ‚Pragmatischen‘ (das heißt etwa der Theorie von der Auto-Evolution und der ihr entsprechenden Verantwortung) aus dem ‚Physiologischen‘ (das heißt aus der kausal determinierten Evolution bzw. aus wissenschaftlichen Extrapolierungen dieses Prozesses).

Nun ist aber prinzipiell aus dem, was ist, dasjenige, was der Mensch in Freiheit aus sich zu machen hat, aus dem Sein das Soll, nicht zu erschließen. In der Tat hat Teilhard, auch wenn er sich explizit gegen diese Interpretation zur Wehr setzt, die Theorie der Bestimmung des Menschen nicht aus einer Extrapolierung wissenschaftlicher Ergebnisse gewonnen, sondern umgekehrt von einem immer schon vorausgesetzten Ziel her gedacht. Seine ‚Evolution‘ ist eindeutig teleologisch determiniert¹: Prinzipiell gibt nichts anderes den Dingen „Halt und Zusammenhalt... als ihre Verflechtung von oben her²“. Nicht nur gehorcht die Materie „von Anfang an dem... biologischen Gesetz³“, nicht nur bilden psychische Kräfte „im Grunde den Koordinationsfaktor der verschiedenen determinierenden Systeme⁴“, so daß die These gilt, das Psychische liege „in verschiedenen Graden von Konzentration der Gesamtheit der Erscheinungswelt zugrunde⁵“, nicht nur herrscht im Universum ein „*Primat der geistigen Energien*“⁶, der die gesamte Evolution als ‚spiritualistische‘ zu deuten zwingt⁷, sondern der Teilhardsche Transformismus ist auch und

¹ Vgl. z. B. Zukunft, 27, 32, 104, 121, 122, 124, 125, 127, 149, 167, 168, 172, 178, 202, 203, 230, 235, 251, 253, 260, 262, 263, 264, 268, 271, 278, 281, 285, 293, 297, 346, 358, 360, 364, 368, 383; Verg., 35, 70, 107, 115, 147, 201, 303, 304, 335, 336; Entstehung, 33, 51, 66, 87, 96, 98, 123, 124, 125, 126; Kosmos, 105, 228, 234, 266, 285; vgl. Wildiers, S. 73, 104, 109.

² Kosmos, S. 31.

³ Kosmos, S. 37; vgl. Kosmos, S. 46; Entstehung, S. 35.

⁴ Verg., S. 142; vgl. Verg., S. 230, 292, 297; Zukunft, S. 333. „Knochen und Gewebe sind nur die Panzer, mit denen sich nacheinander die psychischen Tendenzen umgeben haben...“ (Verg., S. 108). „In ihrem tiefsten Innern besteht die lebende Welt aus Bewußtsein, das von Fleisch und Knochen umkleidet ist“ (Kosmos, S. 151).

⁵ Kosmos, S. 321; vgl. Kosmos, S. 81, 150, 45, 46, 49, 312. In schlechthin jedem Korpuskel haben wir die Existenz einer zumindest „rudimentären Psyche zu vermuten“ (Kosmos, S. 313). Vgl. Kosmos, S. 69, 62; Wildiers, S. 71, 72.

⁶ Verg., S. 232.

⁷ Verg., S. 196, 203, 229.

vor allem vom „Glauben an einen höheren Pol des Universums“ getragen⁸. Nimmt man das „Leitmotiv“ seines Schaffens ernst: „Nichts in der Welt könnte über die verschiedenen (...) Schwellen der Entwicklung hinweg eines Tages als Endzweck in Erscheinung treten, was nicht schon anfangs dunkel vorhanden gewesen wäre“, so heißt das, daß man die jeweils niedere Sphäre von der jeweils höheren her⁹, genauer, alles Vor-Menschliche als quasi Rudimentär-Menschliches zu verstehen habe, daß, wer den Menschen begreife, „auch das ganze Weltall“ begreife¹¹ und der Mensch also „Parameter der Evolution“¹², „Schlüssel unserer Erklärung des Universums“¹³, „Sinn“ der Evolution¹⁴ und Ausfaltung dessen sei, was im Kosmos immer schon angelegt war¹⁵. Es heißt, daß im Menschen eine immer schon wirksame Finalität der Entwicklung zu ihrem Selbstbewußtsein gelange¹⁶, daß die für die Endphase der Menschheitsentwicklung geforderte Liebe ein im Grunde universal-kosmisches Prinzip sei¹⁷, daß vom Menschen an ein primordial vorhandenes Bewußtsein Vormachtstellung über das Organische gewinne, um dann mehr und mehr in den „alles beherrschenden Einflußbereich von Omega“ zu geraten¹⁸, schließlich, daß eine kosmische Selbstentfaltung des Göttlichen bis zu dessen Vollendung angenommen werden müsse.

„Wissenschaftlich“ kann eine solch finalistische Betrachtungsweise bekanntlich nicht genannt werden¹⁹. Will man andererseits Teilhards Gesamtentwurf nicht als eine subjektiv-zufällige Weltanschauung verstehen, so bietet sich die Deutung an, „physiologische“ und „pragmatische“ Sichtweise in seinem Werk zu trennen. Erstere wäre diejenige, die zu den von der Wissenschaft anerkannten paläontologischen und anthropologischen Erkenntnissen führte, die zweite jene, die man als die einer aktivistischen Utopie bezeichnen könnte. Das Utopische ist vertreten durch das Bestreben, auf dem Wege der Steigerung von Endlichkeiten das Unendliche zu

⁸ Verg., S. 203.

⁹ Kosmos, S. 61; vgl. Helmleben, S. 130.

¹⁰ Verg., S. 100.

¹¹ Entstehung, S. 11; vgl. Verg., S. 236 f.

¹² Entstehung, S. 12.

¹³ Verg., S. 99.

¹⁴ Verg., S. 79.

¹⁵ Entstehung, S. 35, 76; Zukunft, S. 46, 95.

¹⁶ Zukunft, S. 262, 263, 264, 268; Kosmos, S. 149.

¹⁷ Kosmos, S. 272.

¹⁸ Entstehung, S. 129; vgl. Verg., S. 70.

¹⁹ S. o. Man vgl. hierzu auch die tragende Bedeutung von Analogieschlüssen (Kosmos, S. 45, 112, 143, 178, 228, 259).

erreichen²⁰, das Aktivistische durch die beiden Hauptintentionen, einerseits den Menschen zur größtmöglichen Verantwortung für die Praxis zu rufen, andererseits ihm in seinem Schaffen letzte absolute Sicherheit zu geben.

Die Verantwortung für die Praxis ergibt sich für Teilhard — wie dargelegt — aus der Tatsache, daß das Absolute weder schon ist noch von selbst wird, sondern in unserem Versagen selbst scheiterte²¹. Wie sehr es Teilhard gerade um diese Verantwortung im Tätigsein geht, zeigt vielleicht nichts deutlicher als seine Fassung des Wahrheitsbegriffes. Seine gesamte ‚Wahrheitssuche‘ ist — ausgehend von der Erkenntnis, daß es „keine reinen Tatsachen“ gibt²² — getragen von der Frage: „Wie muß... die Zukunft beschaffen sein, damit sie uns die Kraft... gibt, ihre Ausblicke anzunehmen...?“²³ Wahr ist diejenige Theorie, die „die Würde und die Hoffnungen des Seins rettet“²⁴, die sich außer durch „Kohärenz“ durch „Fruchtbarkeit“²⁵, das heißt durch Vorteilhaftigkeit auszeichnet²⁶. Logisch mögliche Gegendarstellungen zu Teilhard werden zurückgewiesen, weil sie die Gefahr in sich bergen, „sich gefährlich auf den Bereich des Tuns auszuwirken“²⁷, und an Schwierigkeiten ist vorbeizusehen, wenn dadurch die angeblich kosmisch erforderliche ‚Entscheidung‘ behindert wird²⁸. Es kommt darauf an, daß eine Theorie Optimismus und Hoffnung freisetzt²⁹, weil diese als Grundlage der bewußten Energie anzusehen sind³⁰ und die lähmende Angst überwinden³¹; aber gemeint ist ein ganz unidyllischer Optimismus³², ein aktivistisches Hoffen, das — statt die Hände in den

²⁰ Auch wenn Teilhard selbst seine Prognosen für wissenschaftlich erklärt (Zukunft, S. 87, 113, 150, 169, 209, 235, 238, 239, 321, 323; Verg., S. 77, 78, 93, 108, 235, 316; Entstehung, S. 32; Kosmos, S. 15, 16, 21, 41, 169, 283, 300; Wildiers, S. 23, 26, 40), ist der Auffassung, daß „die Utopisten (nicht die ‚Realisten‘ — wie sie gängigerweise verstanden werden; d. Verf.) wissenschaftlich recht“ haben (Zukunft, S. 100). Was man an seiner Theorie „utopisch“ findet, ist für ihn „biologische Notwendigkeit“ (Kosmos, S. 274).

²¹ Vgl. Kosmos, S. 275, 284; Entstehung, S. 126, 128; Wildiers, S. 60, 70.

²² Kosmos, S. 16.

²³ Kosmos, S. 234; Sperr. v. Verf.; vgl. Kosmos, S. 22.

²⁴ Zukunft, S. 75.

²⁵ Zukunft, S. 239.

²⁶ Verg., S. 330.

²⁷ Zukunft, S. 294.

²⁸ Zukunft, S. 340.

²⁹ „Recht verstanden ist die transformistische Lehre eine Schule der Hoffnung“ (Verg., S. 232).

³⁰ Kosmos, S. 237, 261; Verg., S. 337; Zukunft, S. 100; Wildiers, S. 70, 74.

³¹ Kosmos, S. 238; Entstehung, S. 110; Verg., S. 248.

³² Kosmos, S. 323.

Schoß zu legen oder uns mit den „Lockungen der Metaphysik“³³ zu verführen — mit den realen Reserven an wirtschaftlichem Potential³⁴ und wissenschaftlichen Möglichkeiten rechnet³⁵, das uns zu „praktischen Wegen des Fortschritts“ zu lenken³⁶, „die heilige Lust des Forschens“ zu mehrten³⁷, beim „Aufbau der Erde“ zu helfen³⁸, den Drang des „*Tun-Wollens*“ zu wecken³⁹ und die „Vermehrung der vitalen Spannung der Lebenslust“ zu erwirken vermag⁴⁰. Und auch „ein höheres Leben“ wird als eine der „Voraussetzungen, deren unser Handeln unmittelbar bedarf“⁴¹, verstanden. In einem Wort: Die Wahrheit steht von vornherein unter dem Primat einer mit der Last schwerster Verantwortung beladenen Praxis⁴².

Die nach Teilhard für die menschliche Arbeit nicht minder wichtige absolute Sicherheit wird durch die zugegebenermaßen aus „supraphänomenaler Ordnung“⁴³, aus dem Glauben⁴⁴ hergeleitete Überzeugung gewährleistet, daß das Ziel — die Vergöttlichung des Menschen — nicht verfehlt werden kann⁴⁵. Gott gilt als „Triebkraft, Sammelpunkt und Garant... der Evolution“⁴⁶; die „Anziehungskraft Gottes“⁴⁷ wirkt auf den gesamten Fortschritt wie auf uns als dessen letzte Träger wie ein „mächtiger Sog“⁴⁸, dem man sich nur um den Preis der Selbstzerstörung entziehen kann⁴⁹.

Daß diese These (die alle Freiheit zu einem bloßen Sich-Identifizieren mit dem inneren Drang des Universums, zu einem Sich-in-die-Richtung-

³³ Kosmos, S. 214.

³⁴ Entstehung, S. 125, 111 f.; Verg., S. 252; Kosmos, S. 217, 218.

³⁵ Der „*homo progressivus*“, der Mann der Wissenschaft, wird quasi zum Hegelschen ‚Geschäftsträger des Weltgeistes‘ (Zukunft, S. 183).

³⁶ Verg., S. 249, 251; Kosmos, S. 304, 237, 219.

³⁷ Verg., S. 265.

³⁸ Kosmos, S. 141; vgl. Kosmos, S. 260.

³⁹ Entstehung, S. 126; vgl. Zukunft, S. 111, 159.

⁴⁰ Verg., S. 252, 250, 235.

⁴¹ Kosmos, S. 239; vgl. Zukunft, S. 237, 273.

⁴² Vgl. Zukunft, S. 239, 34, 35, 39, 62, 73, 11, 237, 269, 273, 294; Verg., S. 200, 201, 206, 208, 248, 250, 264, 279, 300, 337, 383.

⁴³ Zukunft, 311.

⁴⁴ Kosmos, S. 234, 305, 320.

⁴⁵ Kosmos, S. 285.

⁴⁶ Entstehung, S. 129; vgl. Glück, S. 50; Verg., S. 116; *Helmleben*, S. 147.

⁴⁷ Zukunft, S. 127; vgl. Zukunft, S. 104, 125, 268, 278; Entstehung, S. 127, 128; Verg., S. 70, 115.

⁴⁸ Entstehung, S. 114.

⁴⁹ Zukunft, S. 338.

der-Geschichte-Stellen⁵⁰, zu einem einsichtigen Mitvollzug des ohnehin Notwendigen⁵¹ macht) mit der von der unbegrenzten Verantwortung nicht ohne weiteres in Einklang steht, liegt auf der Hand, scheint es doch, als ob angesichts einer göttlichen Anziehungskraft menschliches Tun oder Nicht-Tun zur völligen Bedeutungslosigkeit herabgewürdigt würde. Der einzige Ausweg aus dem Dilemma dürfte der sein, die göttliche Garantie als Postulat um der geforderten Praxis und Verantwortung willen zu verstehen.

Teilhard versucht, diesen Gedanken von der Aussicht auf ein drohendes Ende her — individuell: den Tod, kosmisch: die Entropie — zu begründen. Die Gewißheit eines endgültigen Todes, dieses Übels schlechthin, das alle Hoffnung zuschanden werden ließe⁵², genüge, „jeden Schwung der Erde zu lähmen⁵³“; ein Niedergang der Materie in der Entropie⁵⁴, der auch all unsere „Arbeit schließlich zum Nullpunkt“ zurückführte, ließe alle um Fortschritt Bemühten a priori als „betrogene Narren⁵⁵“ erscheinen. „Für sich allein genommen genügt der Glaube an die Welt also nicht, um die Erde voran zu bewegen⁵⁶.“ Er fordert gleichsam als tragendes Fundament den Glauben ans Jenseits⁵⁷ bzw. die Verankerung der Wissenschaft in der Religion⁵⁸. Denn es wäre nach Teilhard eine „weitere Mitarbeit an den Bemühungen des Lebens psychologisch unmöglich“ gemacht, wenn der Mensch nicht davon ausgehen dürfte, daß „etwas, das Beste seines Werkes, einer totalen Zerstörung“ entzogen werden könnte⁵⁹. Konkret heißt dies, daß die Materie, nachdem sie gleichsam Schrittmacherdienste bis weit in die Sphäre des Menschlichen und Ultra-Menschlichen hinein geleistet und dabei mehr und mehr an Bedeutung verloren hat⁶⁰, in ihrem thermodynamischen Zerfall den auto-evolutiven Aufstieg des Geistes nicht mehr

⁵⁰ Glück, S. 27, 28, 41; vgl. Wildiers, S. 59.

⁵¹ Zukunft, S. 336, 297, 360, 364.

⁵² Kosmos, S. 236 f.; vgl. Helmleben, S. 93.

⁵³ Zukunft, S. 163; vgl. Zukunft, S. 237, 349, 393; Verg., S. 111; Kosmos, S. 302.

⁵⁴ Vgl. Verg., S. 396; Zukunft, S. 71, 120; Wildiers, S. 54.

⁵⁵ Zukunft, S. 237; vgl. Zukunft, S. 390.

⁵⁶ Zukunft, S. 349; vgl. Zukunft, S. 107.

⁵⁷ Zukunft, S. 108, 109, 110, 292, 293, 343, 348 f., 353, 355, 397.

⁵⁸ Kosmos, S. 303, 304, 394, 395; vgl. Verg., S. 337 f.; Helmleben, S. 42; Wildiers, S. 76, 84, 85, 87, 96, 116, 125.

⁵⁹ Zukunft, S. 237.

⁶⁰ Beim Menschen schon ist die Evolution vom Gebiet der Anatomie auf das des Bewußtseins verlegt (s. o.).

zu hindern vermag⁶¹. „Entmaterialisierung“⁶² also eröffnet die Aussicht auf „Irreversibilität“ des evolutiven Aufstiegs⁶³, auf ein höheres Fortleben der Menschheit — und dieses Fortleben ist die letzte „Bedingung des Tuns“ auf dieser Welt⁶⁴. Praxis allein ist intendiert, und die Utopie ist die Bedingung der Möglichkeit der Praxis.

Bewerten läßt sich die ganze Konzeption, will man systemimmanent bleiben, nur, wenn man die ‚Aktivanz‘, das heißt „die... Befähigung, ... die Zentren reflektierter Aktivität anzuregen“⁶⁵ zum Kriterium erklärt. Ein Anspruch auf theoretisch begründete ‚Wahrheit‘ dagegen läßt sich — trotz der Verwendung von zweifellos wissenschaftlichen Erkenntnissen in der utopischen Gesamtkonstruktion — nicht erheben. Sieht man nun davon ab, daß theoretische Begründung eine unabweisbare Forderung auch an die aktivierendste ‚Weltanschauung‘ ist, und gesteht man zu, daß die Sartresche These: „Man braucht nicht zu hoffen, um etwas zu unternehmen“⁶⁶ nicht trägt, so wird man doch an zwei Grundschwierigkeiten der Teilhardschen Praxis-Utopie nicht vorbeisehen dürfen: Zum einen nämlich erscheint es unzutreffend, daß reale Fortschritte im Diesseits letztlich nur auf Grund eines Jenseits-Glaubens möglich sein sollen, zum anderen dürfte sicher sein, daß diejenigen, die ihr irdisches Streben nach einem aus eigener Kraft zu erstellenden Paradies ausrichten, einer Illusion zum Opfer fallen. Bedarf aber einerseits die Bewältigung des Diesseits der Orientierung an einem aus menschlicher Aktivität erwachsenden Jenseits nicht, und ist andererseits ein in unsere Macht gegebenes Paradies nicht denkbar, so wird die Weltansicht Teilhards gar — statt als relative Utopie des Noch-nicht — als absolute Utopie des schlechthinnigen Niemals angesehen werden müssen.

⁶¹ Vgl. Zukunft, S. 107. „Beim Menschen entgeht das Radiale dem Tangentialen und befreit sich von ihm“ (Kosmos, S. 280).

⁶² Zukunft, S. 390; vgl. Zukunft, S. 396.

⁶³ Zukunft, S. 290, 270, 368, 378.

⁶⁴ Zukunft, S. 237.

⁶⁵ Zukunft, S. 272. „Streng genommen gehörte sein Problem nicht in den Bereich des Metaphysischen, sondern des Praktischen“ (Wildiers, S. 13). Vgl. Wildiers, S. 73.

⁶⁶ J. P. Sartre, Ist der Existentialismus ein Humanismus? In: Drei Essays, West-Berlin, 1968, S. 22.

Die Problematik von Sterben und Tod in der Dichtung der Gegenwart

Von Prof. Dr. Alfons Thome, Trier

Mit engagierter Betonung scheint die Problematik um Sterben und Tod in der geistigen Auseinandersetzung der Gegenwart verfolgt zu werden. In allerjüngster Zeit hat vor allem die Pastoraltheologie dieser Frage eine außergewöhnliche Aufmerksamkeit gezeigt¹. Einerseits scheint in diesem pastoraltheologischen Interesse für das Todesproblem ein Gegenakzent gegen das Verschwinden der Todeserfahrung als Folge weitgehender Veränderungen im Sozial- und Altersgefüge der Bevölkerung gegeben zu sein; andererseits meint man aber auch, daß das Zurücktreten des Todesbewußtseins offensichtlich nur eine Übergangsphase darstellt, die im Laufe des kommenden Jahrzehnts durch eine zunehmende Problematisierung von Tod und Sterben abgelöst werden würde²; dafür müsse man sich heute schon vorbereiten. Dies scheint auch die zunehmende theologische Diskussion zu bestätigen³.

Dabei überrascht es denjenigen, der diese Diskussion im philosophischen und theologischen Bereich zuerst verfolgt, daß viele Theologen, zumal wenn sie pastoraltheologisch interessiert sind, die dichterische Auseinandersetzung mit dem Todesproblem in breitem Umfang mit einbeziehen⁴. Bei dem landläufigen Eindruck von Flucht vor dem Tode, von

¹ J. Hofmeier: Menschlich sterben — Postulate an die Kirche, in: *Diakonia* 3 (1972), 306—316; G. Siefer: Der Tod — die sicherste Prognose, ebd. 328—333; K. Stadel: Tod und was dann? in: *Lebendiges Zeugnis* 1971, 7—27.

² Vgl. G. Siefer, ebd. 328.

³ K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1958. L. Boros: *Mysterium mortis*, Olten-Freiburg 1966; E. Jüngel: *Tod* (Themen der Theologie Bd. 8), Stuttgart 1971; H. Thielicke: *Tod und Leben zur christlichen Anthropologie*, Tübingen 1946; A. Hahn: *Einstellungen zum Tode und ihre soziale Bedingtheit*, Stuttgart 1968; W. Fuchs: *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt 1969; H. Beck: *Die Flucht des modernen Menschen vor dem Tode. Eine philosophische Reflexion*, in: T. Wiplinger: *Der personal verstandene Tod. Todeserfahrung als Selbsterfahrung*, Freiburg-München 1970.

⁴ Vgl. etwa: H. Schröer: *Moderne deutsche Literatur in Predigt und Religionsunterricht*, Heidelberg 1972, bes. 104—140; H. J. Baden: *Poesie und Theologie*, Hamburg 1971, 149—175; H. R. Müller-Schwefe: *Tod und Leben in der modernen Dichtung*, in: *Leben angesichts des Todes*, Tübingen 1968, 223—241; A. Schäfer: *Die Einstellung der Menschen zum Sterben und zum Tod in der neueren Literatur*, in: *Diakonia* 3 (1972) 317—328; K. Marti: *Leichenreden*, Neuwied 1971.

der Verdrängung der Reflexion über das Sterben-müssen beim modernen Menschen überrascht es einen nochmals, welchen bedeutsamen Namen der Gegenwart man da begegnet⁵. Sterben und Tod sind der Ort, an dem mit unausweichlicher Härte die Sinnfrage des menschlichen Daseins sich stellt. Darum scheint die moderne Dichtung ein rechtes Gespür sowohl für den heutigen Menschen wie für die Sinnfrage zu besitzen, wenn sie diesen Problempunkt derart ins Bedenken rückt. Denn dem modernen Menschen, der in seiner technischen Meisterschaft den ehemaligen Ohnmachtstraum von Naturkatastrophen, Krankheit, Seuchen und Abhängigkeiten aller Art fast annulliert hat, zeigt sich die Grenze hauptsächlich im Todesproblem. Überall kann er fast entweichen, kann er der Unerbittlichkeit der Sinnfrage fast entgleiten; im Todesort ist der Würgegriff zu fest und unbedingt, als daß er sich entziehen könnte. Es scheint, daß aus diesem Gespür der sinnsuchende Dichter sich gerade dort auch ansiedelt; aber auch der Theologe, der mithelfen will, die Sinnfrage im christlichen Daseinsverständnis zu lösen und im Glauben an die Gemeinschaft mit dem auf-erstandenen Christus eine Hoffnung aufzeigen will, wird die dort verarbeitete Problemerkfahrung ernst nehmen und in seine Lösungsversuche einbauen.

In drei Abschnitten wollen wir versuchen, diese dichterische Sinnsuche des menschlichen Daseins am Ort des Todes nachzuvollziehen. Dabei spielen folgende Gesichtspunkte eine Rolle: I. Die demaskierte Flucht; II. Die unerbittlich gestellte Sinnfrage; III. Der Versuch einer christlichen Lösung. Wir wollen diese Gesichtspunkte an einem dafür charakteristi-

⁵ So z. B. H. Schröder: hat in dem bezeichneten Werke in breitem Umfang jene Literatur diagnostiziert, die sich der Thematik um Sterben und Tod widmet: I. Aichinger: Wo ich wohne (Spiegelgeschichte), Frankfurt 1969; S. de Beauvoir: Ein sanfter Tod, Reinbek 1958; H. Broch: Der Tod des Vergil, dtv 300, München 1965; P. Celan: Mohn und Gedächtnis, Stuttgart 1968; Von Schwelle zu Schwelle, Stuttgart 1961; F. Dürrenmatt: Der Meteor, Zürich 1966; M. Frisch: Ich heiße Gantenbein, Frankfurt 1969, Tagebuch 1966—71, Frankfurt 1972; R. Hagelstange: Altherrensommer, Hamburg 1969 (bes. 309—317); E. Hemingway: Wem die Stunde schlägt, Frankfurt 1949; Schnee über dem Kilimandscharo, In einem anderen Land, Reinbek 1965; J. Jewtuschenko: Das dritte Gedächtnis, Berlin 1970; H. Kant: Impressum, Neuwied 1972; J. Kasakow: Larifari, Berlin 1967; M. L. Kaschnitz: Überallnie, Hamburg 1965; W. Kramp: Der letzte Feind, München 1969; K. Krolow: Gesammelte Gedichte, Frankfurt 1964; E. Kuderikowa: Fragmente eines Lebens, Prag 1965; P. Lagerkvist: Gast bei der Wirklichkeit, Zürich 1965; E. Lasker-Schüler: Ausgewählte Gedichte, Berlin 1968; H. E. Nossack: Interview mit dem Tode, Frankfurt 1966; A. Philippe: Nur einen Seufzer lang, Reinbek 1969; N. Sachs: Fahrt ins Staublose, Frankfurt 1961; A. Solschenizyn: Krebsstation, Neuwied 1970; G. Weisenborn: Memorial. Der Verfolger, Berlin 1962.

schen Werk eingehend aufweisen und andere Arbeiten, die ähnlich thematisch gelagert sind, dort einordnen.

I. Die demaskierte Flucht

Als Beispiel diene S. de Beauvoir: Ein sanfter Tod⁰. Die Schriftstellerin, die sich in ihrer Jugend dem katholischen Glauben ihres Elternhauses — wenigstens ihrer Mutter — entfremdete und darum den Tod als hoffnungsloses Ende verstehen mußte, schildert in diesem Büchlein die letzte Erkrankung ihrer Mutter: Zuerst scheint es eine ganz harmlose Sache zu sein, dann aber wird einwandfrei die Diagnose „Krebs im Endstadium“ gestellt. Für die Beobachter, besonders für die Töchter, heißt das: Das sichere, baldige Ende steht unmittelbar bevor; es bleibt nichts zu hoffen. Für diejenigen, die mit der körperlichen Sichtbarkeit auch das Auslöschen des menschlichen Ich verbinden, heißt das: Die Augen sind vor diesem alles verschlingenden Nichts zu verschließen, die Gegenwart des auslöschenden Todes ist zu verschweigen; mag er sein Opfer plötzlich, unerwartet, unreflektiert und unerkannt ins Nichts ziehen:

„Mama glaubte uns ganz nahe bei sich, aber wir stellten uns bereits jenseits ihrer Geschichte. Als allwissender böser Geist wußte ich, was gespielt wurde, und sie kämpfte fern in menschlicher Einsamkeit. Ihr verbissener Wunsch, zu genesen, ihre Geduld, ihr Mut, alles war sinnlos. Für keine ihrer Qualen würde sie belohnt werden. Ich sah ihr Gesicht immer wieder an: ‚... sie tut mir ja gut.‘ Verzweifelt litt ich an einer Schuld — meiner Schuld —, ohne daß ich für sie verantwortlich gewesen wäre oder sie jemals wieder hätte gutmachen können“ (64).

Zu dieser Taktik der Lüge und Täuschung gehört dann auch, daß man alle Zeugen und Zeichen des Glaubens, der den Tod überwindet, fernhält. Weil man Auferstehung in Christus nicht realisieren kann ohne Teilnahme am Tode Jesu, weil Auferstehungshoffnung unmittelbar Konfrontation mit dem eigenen Sterben ist, vermeidet man ängstlich, den Priester der Kirche in Erscheinung treten zu lassen.

„Vor ihrer Operation hatte sie zu Marthe gesagt: ‚Bete für mich, Liebes; du weißt ja, wenn man krank ist, kann man nicht mehr beten.‘ Vermutlich war sie zu sehr mit ihrer Genesung beschäftigt, um sich die Anstrengungen religiöser Übungen zuzumuten. Doktor N. sagte eines Tages zu ihr: ‚Sie müssen mit dem lieben Gott ja gut stehen, daß Sie sich so schnell erholt haben!‘ ‚Oh, ich stehe sehr gut mit ihm; aber ich habe keine Lust, ihn sofort zu besuchen.‘

Das ewige Leben bedeutete den Tod auf Erden, und sie weigerte sich zu sterben. Natürlich nahmen die frommen Leute aus ihrem Bekanntenkreis an, wir mißachteten ihren Willen, und sie versuchten, gewaltsam einzudringen.

⁰ S. de Beauvoir, Ein sanfter Tod, Reinbek 1971.

Eines Morgens bemerkte meine Schwester, wie sich trotz des Schildes ‚Besuche verboten‘ die Tür öffnete und die Soutane eines Geistlichen zum Vorschein kam; sie drängte ihn energisch zurück, ‚Ich bin Pater Avril; ich komme als Freund.‘ ‚Trotzdem. Ihre Tracht würde Mama erschrecken.‘ Am Montag erfolgte ein zweiter Versuch: ‚Mama empfängt niemanden‘, sagte meine Schwester in der Vorhalle zu Frau de Saint-Ange, ‚Mag sein. Ich muß aber mit Ihnen über ein sehr ernstes Problem sprechen: ich kenne die Überzeugungen Ihrer Mutter...‘ ‚Ich auch‘, erwiderte meine Schwester trocken. ‚Mama ist im vollen Besitz ihrer geistigen Kräfte. An dem Tage, wo sie einen Geistlichen zu sehen wünscht, wird sie einen sehen‘“ (66 f.).

Man täuschte sich da allerdings auch in dem, was der Mensch in der Schwäche der Krankheit noch an geistiger, also auch religiöser Initiative aufbringen kann. Wohl hatte die Mutter Kruzifix, Meßbuch und Rosenkranz ins Krankenhaus mitgenommen. Aber wie sie in allen übrigen körperlichen und geistigen Handlungen der Hilfe bedurfte, so hätte man ihr auch in ihrer Gläubigkeit Hilfestellung leisten müssen; das aber vermied man aus Angst, Unbeholfenheit, Unfähigkeit und Unglauben.

S. de Beauvoir spürt sehr wohl diese Fehlhaltung, die fast in die Nähe der Grausamkeit gerät:

„Wir hätten ihr Bescheid sagen müssen: ‚Du hast Krebs. Du wirst sterben!‘ Gewisse Frömmlierinnen hätten das getan, wenn wir sie mit ihr allein gelassen hätten, dessen bin ich sicher. Aber nach solchen vertrauten Zwiesprachen sehnte sich Mama nicht“ (100).

War das nicht doch eine Täuschung? Wird hier nicht die Hilflosigkeit dessen deutlich, der im Tod nur ein totales Nichts erblicken kann? Simone, die in der Härte und Schmerzlichkeit des Sterbens der Mutter nicht nahe sein konnte, spürt dies sehr wohl. Die Mutter hatte gebeten: „Liefert mich den Bestien nicht aus!“ Aber was hatten sie noch zum Widerstand gegen die Bestien? Der christliche Auferstehungsglaube hätte eine Waffe sein können; diese aber hatte man verspielt:

„Wie entsetzlich muß es sein, sich als wehrloses Etwas zu fühlen, ganz der Willkür teilnahmsloser Ärzte und überlasteter Krankenschwestern ausgeliefert. Keine Hand auf der Stirn, wenn das Entsetzen sie packt, Beruhigungsmittel, wenn der Schmerz sie peinigt; kein trügerisches Geplapper, mit dem das Schweigen des Nichts übertönt wird“ (104).

Die Zeugen — hier nur die Tochter Poupette und eine Krankenschwester — betrachten hilflos das Ende.

„Ihr Herz schlug noch, sie atmete und saß mit glasigen Augen da, ohne etwas zu sehen. Und dann war es zu Ende. ‚Die Ärzte behaupteten, sie würde wie eine Kerze verlöschen: so war es aber gar nicht‘, sagte meine Schwester schluchzend. ‚Aber, gnädige Frau‘, hatte die Schwester geantwortet, ‚ich versichere Ihnen, es war ein sanfter Tod‘“ (98).

Es bleibt die immer wiederkehrende Zermarterung: Einmal im Blick auf die Mutter: Hätten wir ihr nicht helfen müssen, gehört das nicht zum menschlichen Liebesdienst: Menschlich sterben zu können. „Ein sanfter Tod“ ist nur eine Täuschung, denn so war es doch nicht. Dann steigt die eigene Problematik auf. So leicht läßt sich diese Frage nicht abschütteln: Das Erlebnis wird zur „Generalprobe“ des eigenen Sterbens, der eigenen Auseinandersetzung mit Sterben und Tod:

„So war es; wir wohnten der Generalprobe unserer eigenen Beerdigung bei. Unglücklicherweise durchlebt dieses Abenteuer, das allen gemeinsam ist, jeder allein. Während des Todeskampfes, den Mama mit einer Genesung verwechselte, hatten wir sie nicht verlassen und waren völlig von ihr getrennt worden“ (111).

Sie spürt: Die Flucht ist verlegt, das Nichts ist unmenschlich; aber wo gibt es Umkehr? Sie wehrt sich, das Wort des Geistlichen will sie durch die „zu langen Hosenbeine“ entwerten; aber es trifft sie doch:

„Ein junger Geistlicher, unter dessen Meßgewand die Hosenbeine zu sehen waren, las die Messe und hielt eine kurze, seltsam traurige Ansprache. Er sagte: ‚Gott ist sehr fern; selbst für diejenigen unter Ihnen, deren Glaube sehr stark ist, gibt es Tage, da Gott fern ist, daß er abwesend zu sein scheint. Man könnte sogar sagen, er sei nachlässig. Doch er hat uns seinen Sohn gesandt‘ (111).

Sie wehrt sich gegen diese Hoffnung; dann aber tut sich ihr doch ein Horizont auf, die Flucht scheint wenigstens demaskiert:

„Und beide wurden wir von Rührung übermannt, als er den Namen ‚Françoise de Beauvoir‘ aussprach; diese Worte erweckten sie wieder zum Leben; sie stellten die Gesamtheit ihres Lebens her, von der Kindheit bis zur Ehe, zum Witwenum, zum Sarge; Françoise de Beauvoir: diese zurückgezogene, so selten mit Namen genannte Frau wurde zur Persönlichkeit“ (111).

Beachtlich aber bleibt das Vermächtnis der Toten für diese Tochter — für uns:

„In einer Schreibmappe, die ich aus der Klinik mitgebracht hatte, fand ich auf einem schmalen Streifen Papier zwei Zeilen von Mama, in derselben stellen und festen Handschrift, die sie mit zwanzig Jahren gehabt hatte: ‚Ich möchte ein ganz schlichtes Begräbnis. Weder Blumen noch Kränze. Aber viele Gebete.‘ Wir hatten also ihren letzten Willen erfüllt, und das um so gewissenhafter, als die Blumen vergessen worden waren“ (113).

Evelyn Waugh hat in seinem Werk „Tod in Hollywood“ dem modernen Menschen, der sich vor der Reflexion des Sterbens, vor der Frage nach der Besonderheit und Sinnhaftigkeit des menschlichen Todes drücken will, auf andere Weise, in sehr bitterer Satire den Fluchtweg zu verlegen versucht⁷.

Bezeichnend ist für seine Sicht die gleiche Behandlung von Tier und Mensch; das muß auch als logisch gelten, wenn der menschliche Tod nichts anderes bedeutet als das Ende:

⁷ E. Waugh: Tod in Hollywood; Fischer-Bücherei 95.

In den „Ewigen Jagdgründen“ werden darum Tiere wie Menschen beerdigt: „Das Beste ist gerade gut genug, eine Nische im Kolumbarium oder die Urne speziell zur Aufbewahrung der Asche im Hause.“ Und sogar religiöse Zeremonien werden auch bei der Bestattung der Tiere angewandt: „Wir haben einen Pastor, der immer gerne zur Hand geht, um die Tiere religiös zu bestatten.“ Der trauernde Hundeliebhaber meint dazu: „Weder ich noch meine Frau sind das, was man eifrige Kirchengänger nennt. Aber ich glaube, bei einer Gelegenheit wie dieser wäre meine Frau für jeden Trost empfänglich, den sie ihr bieten können“ (24).

Jedes Jahr wird dann den trauernden Hunde-Hinterbliebenen eine Gedächtniskarte zugeschickt: „Euer kleiner Arthur denkt an euch heute im Himmel und wedelt mit dem Schwanz“ (25).

Die „Flüsternden Haine“ sind der Bestattungsort oder die Verbrennungsstätte für die Menschen. Alles dient hier dazu, die Wirklichkeit des Todes in Illusionen verschwinden zu lassen. Wenn der Trauernde die Tür des Verwaltungsgebäudes betritt, wird er gleich von anmutigen Mädchen in die große Festhalle geführt. Aus unauffällig angebrachten Lautsprechern ertönt von der Decke das Lied „La Paloma“: „Die Töne quollen sanft aus der dunklen Eichentäfelung.“ Zur weiteren Führung erscheint eine Dame, „die zu jener Rasse reizender, liebenswürdiger und geschäftstüchtiger Damen gehört, denen man überall begegnet“ (45). Der Fremde, also der Trauernde, wird durch die einzelnen Abteilungen dieser Traumwelt hindurchgeführt: In „Pilgersruh“ kann man schon für 50 Dollar bestattet werden, den teuersten Platz, etwa für 1000 Dollar, bekommt man auf der Insel, sei es im „Liebesnest“ oder „Poetenwinkel“. Das ist dann das einzig Auszeichnende, was vom Leben bleibt.

Den Höhepunkt möglicher Todes-Illusionierung bietet die kosmetische Abteilung, wo die Toten in „seliger“ Schönheit hergerichtet werden. Alle Verunstaltungen im Schmerz und in der Erstarrung des Todes werden genommen:

„Letzten Monat hatten wir einen Seligen, der ertrunken war, er hatte einen Monat lang im Wasser gelegen und konnte nur durch seine Armbanduhr identifiziert werden, den kriegten sie tadellos wieder hin. Er sah aus, als wäre es sein Hochzeitstag. Die Jungen da oben, die Einbalsamierer und Kosmetiker, kennen ihr Geschäft, und hätte er auf einer Atombombe gesessen, hätten sie ihn auch einwandfrei hergerichtet.“ Wie zu einem Feiertage soll der Tote erscheinen: „Wir haben unsere eigene Schneiderei; nach einer sehr langen Krankheit paßt manchmal die Kleidung nicht mehr, und manchmal wollen die Hinterbliebenen keinen guten Anzug opfern. Wir können einen Seligen sehr billig ausstatten, da die für den Sarg bestimmte Kleidung ja nicht für langes Tragen berechnet ist, und wenn nur der obere Teil zu sehen ist, genügen Jacke und Weste. Ein dunkler Stoff ist immer das Beste, damit die Blumen sich abheben“ (53).

Zum Kultraum der Flucht vor dem Tode, vor seiner bitteren, aber auch erhellenden Wirklichkeit wird die „Schlummerabteilung“. Das Anliegen wird folgendermaßen erklärt:

„Der Abschied ist ein sehr, sehr tiefer Quell des Trostes. Oft haben die Hinterbliebenen ihre Seligen zuletzt auf dem Schmerzensbett gesehen, umgeben von all den grausigen Begleitumständen eines Krankenzimmers oder Hospitals. Hier sehen sie blühend lebendig aus, wie man sie kannte; nur friedlich verklärt. Beim Begräbnis ist nur Zeit für einen letzten Blick im Vorübergehen. Hier im Schlummerraum aber können sie solange bei ihrem Seligen bleiben, wie sie wollen, und können im Geist ein letztes schönes Andenken mitnehmen“ (54).

In dieser Welt der illusionierenden Todesverdrängung, der krampfhaften Flucht vor dem „Wozu“ und „Wohin“ des Menschen lebt die junge Aimée. Sie wird umworben von dem Leichenkosmetiker Joyboy, aber auch begehrt von einem der Herren aus den „Ewigen Jagdgründen“, die Hunden und Katzen und deren trauernden Hinterbliebenen ewigen Trost bereiten, um sich selbst ein gutes Dollargeschäft zu verschaffen.

Das junge Menschenkind ist in einem seelischen Zwiespalt. Es weiß nicht, wem es sich zuwenden soll, dem Diener der „Flüsternden Haine“ oder dem der „Ewigen Jagdgründe“. Es sucht Rat: Aber in dieser Welt der Verdrängung echter Lebensfragen, der geistigen Oberflächlichkeit und der Flucht vor der Wahrheit gerät Aimée an einen dollartüchtigen Briefkastenonkel, den sie in ihren bedrängenden Fragen zum Vater, zur Mutter, zum Lehrer und Beichtvater macht, der aber in seinem Dilettantismus und Illusionismus, in seiner Skrupellosigkeit und geistigen Horizontlosigkeit Aimée in die totale Ausweglosigkeit, in die Verzweiflung treibt: „Dann nehmen Sie sich das Leben“ (56)! Sie sieht selbst in dieser horizontlosen, verlogenen Illusions- und Täuschungswelt kein Wie, Wozu und Wohin mehr. Sie nimmt Gift und legt sich sterbend zwischen die zur Kosmetik bereitstehenden Leichen. Dort findet sie ihr Liebhaber, der Leichenkosmetiker Joyboy; nur ein Gedanke beherrscht den „Liebenden“: Es darf nichts bekannt werden; schrecklich die Geschäftsschädigung, die das zur Folge hätte! Darüber berät er sich nun mit seinem bisherigen Rivalen der „Ewigen Jagdgründe“, und dieser weiß einen Ausweg. Man bringt die tote Geliebte in die „Ewigen Jagdgründe“. Und dort im Tierkrematorium läßt man sie für immer verschwinden. Der Mensch ist zum Hund gekommen, im Verständnis dieser Mentalität ist das zu Recht geschehen; denn Ende ist Ende, beim Hund wie bei dem Menschen, falls es für den Menschen wirklich Ende und nicht etwas anderes ist.

Ähnlich reagiert schließlich auch Dr. Enderlin in „Mein Name sei Gantenbein“⁸ von M. Frisch: „Warum hat man sich nicht erhängt?“ Ein

⁸ M. Frisch: Mein Name sei Gantenbein, Frankfurt 1969.

Jahr lang lebte er in Erwartung des Todes. Irrtümlicherweise hatte er die Krebsdiagnose, die einem anderen Kranken zugeordnet war, auf sich bezogen. Nun feiert er das Fest des überstandenen Todes; doch zugleich begreift er: Das Verhältnis zu Leben und Tod bleibt dasselbe; Altern ist Sterben in Zeitlupe; das Todesurteil bleibt; mit ihm müßte man sich auseinandersetzen; die Flucht vor ihm ist sinnlos!⁹

II. Der Tod in der Debatte

Als Beispiel diene A. Solschenizyn: Krebsstation¹⁰. Hier wird die Sterbensnähe und Todeswirklichkeit in unverdorbenem Wirklichkeitssinn durchreflektiert. Das Leben in der „Krebsstation“ charakterisiert die „condition humaine“ schlechthin; die Diagnose der Sterblichkeit allein vermag eine Therapie der Sinnhaftigkeit herbeiführen:

„Warum soll man den Menschen daran hindern, sich seine Gedanken zu machen? Worauf läuft denn unsere ganze Lebensphilosophie hinaus“ (205)? So fragt Oleg Kostoglotow, der jahrelang in Straflagern Stalins ein Sklavendasein fristen mußte, der für „ewig“ nach Usch-Terek, einem entlegenen, verlorenen Kaff verbannt ist, der nun wegen einer Krebserkrankung in einem Provinzkrankenhaus sich aufhalten muß.

⁹ Eine ähnliche Thematik — eben die Frage um Verdrängung und Flucht vor dem Tode — bewegt viele andere Dichtungen, besonders auch Kurzgeschichten. — In Hermann Brochs Werk „Der Tod des Virgil“ wird der Tod gleichsam zum „Schrittmacher aller metaphysischen Erkenntnis“. In den letzten Stunden seines Lebens, in einem großen „inneren Monolog“ dringt Virgil immer tiefer in die Ur- und Abgründe seines Lebens ein, sein eigenes Wesen wird ihm offener, da die menschliche Eitelkeit, die bisher den Blick in das eigene Innere verhindert hatte, restlos abfällt. Angesichts des Todes erscheint dem Dichter selbst sein künstlerisches Schaffen als eitel und sinnlos, weil er sich ausschließlich dem Politischen und Ästhetischen gewidmet hat, nicht aber aus wahrer Erkenntnis heraus zu gestalten versuchte. Virgil erkennt, daß er „nicht einmal den Schatten des Seins“ in seinem Werk gespiegelt hat. — Auch in Ilse Aichingers „Spiegelgeschichte“ wird implizit die Mahnung erhoben, das Leben im Angesicht des Todes zu leben, weil erst dadurch das Leben einen Wert erhält und kostbar wird, da im Angesicht des Todes alles Unwesentliche abgestreift wird. — In Georg Brittings Roman „Lebenslauf eines dicken Mannes, der Hamlet hieß“ sinkt das Leben vor dem Tod zu eitlem Treiben ab. Brittings Hamlet kreist beständig um das Problem des Sterbens und des Todes, grübelt unablässig und leidvoll über die Frage „Sein oder Nichtsein“ und resigniert schließlich am Leben: er zieht sich in ein Kloster zurück mit folgender Begründung: „Hinter den weißen Mauern sind nur gelbküttige Männer, meistens dick, und erwarten hier ruhig, denn alles hat seine Zeit, einen letzten Tag, dem die draußen blind entgegenstoßen, einen Säbel in der Hand oder eine Geldrolle, oder die Hand verkrampft in langes Frauenhaar.“

¹⁰ A. Solschenizyn, Krebsstation, Neuwied 1970.

Ironisch fährt der Mensch, der in bitteren Lebenserfahrungen alle Illusionen heruntergerissen hat, dann fort:

„Ach wie schön ist das Leben; ich liebe dich, Leben! Leben heißt glücklich sein! Welche Tiefe. Das könnte ohne unser Zutun jedes Tier sagen — jedes Huhn, jede Katze, jeder Hund“ (205).

Damit ist das Problem aufgeworfen, das mit einem unerbittlichen Verlangen nach Wahrhaftigkeit von Kostoglotow und einigen anderen Erkrankten verfolgt wird; so auch von dem nüchtern und scharf beobachtenden, unverbildeten Podujew Jefrem. Er sieht illusionslos seine eigene Situation und forscht ebenso illusionslos nach dem Sinn des Daseins.

„Lassen Sie den Tod aus der Debatte!“ So aber reagiert auf die von Kostoglotow aufgeworfene Frage Rosanow, der Parteifunktionär, der ideologische Ämter-, Prestige- und Gewinnspekulant, der Denunziant der Stalinära, der in einer doppelten Angst lebt; nämlich vor dem tödlichen Geschwulst und vor der Aufdeckung seiner Denunziationen. Er ist der nervöse Gegner des realistischen Wahrheitsjägers, des desillusionierten Strafgefangenen und Verbannten:

„Ich bitte Sie, ich bitte Sie! Lassen Sie den Tod aus der Debatte! Wir wollen nicht einmal daran denken!“ Aber der Wahrheitsjäger Kostoglotow gibt sein Ziel nicht auf: „Selbst, wenn Sie mich darum bitten, nein! Wenn wir hier nicht über den Tod sprechen, wo sollen wir es denn sonst tun? Ach ja, wir leben ja ewig“ (205).

Also es ist zum ersten die Unerbittlichkeit in der Diagnose des gegenwärtigen Zustandes und dann die engagierte Frage nach dem Daseinssinne, die hart angegangen wird. „Kein Versteck spielen, heraus mit der Wahrheit, auch wenn sie schmerzt!“ charakterisiert sich die Grundhaltung. Vor allem der illusionistische, ideologistische Karrierespekulant muß das immer erfahren; so schon gleich bei seinem Kommen:

„Sieh da — noch ein Krebs.“ Pawel Nikolajewitsch hielt es nicht für nötig, auf diese Vertraulichkeit zu antworten. Er fühlte, daß das ganze Zimmer ihn ansah, er aber wollte diese zufällig versammelten Menschen nicht beachten, schon gar nicht begrüßen. Er hob nur die Hand und machte eine Bewegung, die dem Kranken bedeuten sollte, ihn durchzulassen. Dieser trat zur Seite und wandte sich ihm dann erneut mit dem ganzen Körper zu. „Hör mal, Freundchen, was hast du denn für einen Krebs?“ fragte er mit belegter Stimme. Pawel Nikolajewitsch, der inzwischen sein Bett erreicht hatte, war wie elektrisiert von dieser Frage. Er hob die Augen zu dem Unverschämten, bemüht, sich zu beherrschen (dennoch zuckten seine Schultern), und sagte mit Würde: „Ich habe überhaupt keinen Krebs.“ Der Braunhaarige feixte und verkündete dem ganzen Zimmer: „Was für ein Dummkopf! Wenn's kein Krebs wäre, wozu ihn dann hierherlegen?“ (21 f.).

Das ist denn auch die Frage, die dem vielerfahrenen Jefrem immer wieder aufstößt: Warum eigentlich hat man hier und jetzt solche Angst

vor dem Krebs und vor dem Sterben. Er denkt zurück an die Menschen in Workuta, am Janissej. Dort, bei den handfesten Kerlen, die etwas verstanden, die zupacken konnten, da hätte man als Waschlappen gegolten, wenn man angesichts von Krebs und Tod wehleidig geworden wäre.

Aber erst die Alten, ob Russen, Tartaren oder Wotjaken, daheim an der Kama, wie waren die gestorben! Die hatten sich nicht aufgebäumt und gewehrt, die hatten niemals geprahlt, daß sie nicht sterben würden, sie alle hatten dem Tode ruhig entgegengesehen:

„Aber nicht nur, daß sie sich nicht wehrten, sie bereiteten sich in aller Stille und beizeiten auf den Tod vor, bestimmten, wer die Stute, wer das Fohlen, wer den Mantel, wer die Stiefel bekommen sollte. Und gingen dann, solcherart erleichtert, unbeschwert hinüber, so als würden sie nur in eine andere Hütte übersiedeln. Und keinem von ihnen hätte man mit dem Krebs Angst einjagen können. Und Krebs hatte auch keiner von ihnen gehabt“ (150).

Das nun war hier und jetzt ganz anders. Da konnte man schon an einem Sauerstoffapparat hängen, man konnte schon halb gelähmt sein, dann würde man immer noch sagen:

„Ich sterbe nicht! Ich habe keinen Krebs! Wie die Hühner. Allen wird am Ende der Hals umgedreht, sie aber gackern und scharren nach Futter. Während eines zum Schlachten weggetragen wird, scharren die anderen weiter“ (151).

Mit solchen Überlegungen quält sich Jefrem Tag für Tag, ruhelos, über die alten knarrenden Dielenbretter herumwandernd. Er wollte Antwort; selbst aber fand er keine Lösung, von niemandem hier konnte er eine erfahren, in Büchern von heute konnte er auch keine Antwort erwarten.

Da fällt ihm ein Buch in die Hand, er findet eine Erzählung: „Wozu die Menschen leben!“ (Lew Tolstoj). Dort scheint ihm der Schlüssel zu liegen; darauf muß man Antwort wissen, dann kann man auch Krebs und Tod beurteilen. Er weiß, daran demaskiert sich jeder, daran wird alles desillusioniert: „Und er lachte hämisch. „Das ist eine Frage, wer antwortet? ...‘ Wovon leben die Menschen?“ (157). Wovon die Menschen leben, das ist zugleich die Frage des Wozu und Wofür.

Die Männer der Krebsstation — stellvertretend für die dem Tode verfallene menschliche Gesellschaft — suchen nach Lösungen. Es wird angeboten: Für die Versorgung, vom Arbeitslohn, von der Qualifikation, von der Luft, vom Wasser, vom Essen: Jedoch niemanden befriedigen die Antworten.

Einer meint von der Heimat: Jedoch auch das wird weggewischt: „Ich bin als junger Mensch von der Kama weggegangen; es ist mir völlig egal,

ob sie noch dort ist oder nicht. Fluß ist Fluß, da gibt es keinen Unterschied“ (159).

Rosanow, der Parteifunktionär, Fragebogen- und Verhörspezialist, Denunziant und Karrieremacher, meint, es gefunden zu haben: „Darüber kann doch kein Zweifel bestehen. Die Menschen leben von der Ideologie und den gesellschaftlichen Interessen!“ Jedoch die Antwort befriedigt nicht. Der Parteifunktionär und Privilegierte spürt nur zu deutlich, daß angesichts von Krankheit und Tod die Privilegien und Karrierevorteile zerschmelzen; in der Krebsstation hat er keine Vorteile mehr: „Wenn ich doch wenigstens eine Einzeltoilette benutzen könnte! Ich leide! Was für eine Toilette das hier ist! Keine Trennwände, alles ist offen“ (31)! Diese Krankheit macht alle gleich!

Aber der Tod wird noch alles viel mehr entkleiden bis auf die Nacktheit des Mensch-Seins, bis auf das, was das wesentlich Menschliche ist. Darum geht es den Männern: Sie wollen den Tod erkennen, um sich besser zu erkennen:

„Wie? Was?“ rief Pawel Nikolajewitsch flehend aus. „Was wollen Sie? Die ganze Zeit vom Tod reden, an den Tod denken? Damit dieses Kaliumsalz im Körper die Oberhand bekommt?“ „Nicht ständig“, Kostoglotow wurde ein wenig leiser, weil er bemerkte, daß er sich in einen Widerspruch verwickelte, „nicht ständig, aber wenigstens manchmal. Das ist durchaus von Nutzen. Was hämmern wir den Menschen denn ihr Leben lang ein? — Du bist ein Teil des Kollektivs, du bist ein Teil des Kollektivs! Das ist richtig, solange sie leben. Aber wenn es ans Sterben geht, werden sie aus dem Kollektiv entlassen. Mag jeder Mensch zum Kollektiv gehören, sterben muß er allein. Und die Geschwulst befällt ihn allein, nicht das ganze Kollektiv. Das sind Sie, Sie, Sie!“ so zeigte er mit dem Finger grob auf Rosanow. „Sagen Sie doch mal, wovor Sie jetzt am meisten Angst haben? Vom Sterben! Und wovon möchten Sie aus lauter Angst um keinen Preis reden? Vom Tod! Und was ist das Ganze? Heuchelei!“ „Rational gedacht, ist das richtig“, sagte leise, aber allen verständlich der sympathische Geologe, „wir fürchten uns so vor dem Sterben, daß wir sogar den Gedanken an die Toten verdrängen. Wir kümmern uns nicht einmal um ihre Gräber!“ (206).

Man ist erstaunt über diese unbestechliche Nüchternheit und Ehrlichkeit: Keine Verklärung und keine Verdrängung, weder Flucht nach oben, noch Sperre nach unten; darin zugleich ein Überschuß an Problembewußtsein und an eisernem Willen, der Sinnsuche auf der Spur zu bleiben¹¹.

¹¹ Vgl. H. Schröer, a.a.O. 114: Diese Haltung scheint wenigstens in der Dichtung typischer zu werden; dafür zeugen etwa die Werke von E. Hemingway: „Wem die Stunde schlägt“ oder „Schnee am Kilimandscharo“ oder „In einem andern Land“. — Dieses Bündnis gegen den Tod, den man nicht zu deuten vermag, aber auch nicht verleugnet und verdrängt, dem man vor allem mit einem geliebten Verstorbenen zu begegnen versucht, verdeutlicht sehr gut

Nicht übersehen darf man bei Solschenizyn ein anderes Problem: die Individualität eines jeden Todes: „Aus dem Kollektiv entlassen!“ Das ist übrigens eine Frage, die auch Simone de Beauvoir beim Tode ihrer Mutter zutiefst anrührte: „Françoise de Beauvoir . . . in diesem Augenblick wurde sie zu einer Persönlichkeit!“

R. Wiemer bringt die „Entlassung aus dem Kollektiv“, das Individualisierende oder Personalisierende so zum Ausdruck: „Wenn du lebst, wird der Tote aus einem andern Haus getragen; wenn du stirbst, verläßt man das Kino, wirft die Karte weg und sagt: „Prima Film!“ Die realistische Vergegenwärtigung des „Seins zum Tode“, was für die Dichtung von A. Solschenizyn charakteristisch ist, versucht auch F. Dürrenmatt in seinem „Meteor“ zu verarbeiten: „Ich bin berufen zum Sterben, allein der Tod ist ewig. Das Leben ist eine Schindluderei ohnegleichen, eine obszöne Verirrung des Kohlenstoffs, eine bössartige Wucherung der Erdoberfläche, ein unheilbarer Schorf!“ So empfindet dort Schwitters seine und aller Menschen Situation. Anders aber als bei Simone de Beauvoir und in Evelyn Waugh's „Hollywood“ stellt man sich hier dem Problem, auch wenn man es nicht zu lösen versteht. Es bietet sich aber ein Ausblick an, den Müller-Schwefe so gedeutet hat: „Dann wäre das der Standort, an dem wir heute stehen: An der Wirklichkeit unseres Sterbens zerbrechen alle Lösungen. Wir sind selbst der Widerspruch: Wir sterben und können nicht sterben. Wir töten und haben das Gericht dafür noch vor uns. Dann läge die Aufgabe der Verkündigung und ihrer Möglichkeit darin, daß wir den Menschen als einen Lazarus nähmen, der zum Sterben auferweckt wurde und der allein in Christi Sterben und Auferstehen seinen Tod schon hinter sich hat!“

Auch im „Leoparden“ von Giuseppe Tomaso di Lampedusa ist das Leben „Krebsstation“, Todesstation, Zerfall. Die unausweichliche Gegenwartigkeit des Todes beherrscht das ganze Werk und erfährt ihren Höhepunkt in der Todesszene Salinas, des scheinbar heiteren, lebensmächtigen und kraftstrotzenden Astronomen und Principe:

A. Philpe in „Einen Seufzer lang“: „Du warst meine schönste Bindung an das Leben. Du bist meine Erkenntnis des Todes geworden. Wenn er kommt, werde ich nicht das Gefühl haben, wieder mit dir vereinigt zu sein, sondern das Gefühl, einen nur von dir her vertrauten Weg zu gehen“ (84). — E. Schnabel hat „Im dunklen Tal des Bären“ die Gemeinschaft mit dem Tod in den Toten zum Ausdruck gebracht, wodurch das Leben des Menschen sich wandelt: „Nie wieder wird es wie sonst!“

¹² Vgl. E. Wiemer: Ernstfall, Stuttgart 1963, 34.

¹³ F. Dürrenmatt: Der Meteor, Zürich 1966, S. 77.

¹⁴ Vgl. H. R. Müller-Schwefe: Tod und Leben, Tübingen 1968, S. 241.

„Und die Schmerzen, die Öde, wie viele Jahre waren das? Unnütz, das mühsam zusammenzuzählen — alles, was übrig bleibt: siebzig Jahre ... Er sah hinaus: vor ihm, unter dem aschfarbenen Licht, schaukelte die Landschaft auf und nieder — dieses Land ohne Erlösung ... Rings wellte sich das Land, begräbnis-
traurig, gelb von Stoppeln, schwarz von verbrannten Getreidegrannen; die Klage der Zikaden erfüllte den Himmel; in ihr war etwas wie das Röcheln Siziliens, das Ende August versengt, vergebens den Regen erwartet ... Auf den Straßen war schon ein wenig Bewegung; einige Lastwagen mit Haufen von Abfällen, viermal so hoch wie die kleinen grauen Esel, die sie schleppten. Ein langer, offener, zweirädriger Karren trug aufeinandergeschichtet die eben erst im Schlachthaus getöteten Rinder, schon in Viertel geteilt; sie zeigten ihre intimsten Teile — mit der Schamlosigkeit des Todes. Hin und wieder fiel ein dicker, roter Tropfen aufs Pflaster ... Der Garten hauchte ölige, leicht faule Düfte aus, etwa wie die würzigen Balsam-Flüssigkeiten, die von den Reliquien gewisser heiliger Jungfrauen tropften; die Nelken übertönten mit ihrem Pfeffergeruch den protokollmäßigen der Rosen und den öligen der Magnolien, die schwerfällig in den Ecken standen ... Russo, der Aufseher, war es gewesen, der dieses zerfallende Etwas entdeckt hatte; er hatte es umgedreht, das Gesicht mit seinem riesigen roten Taschentuch bedeckt, die Eingeweide mit einem Ästchen in den Riß im Bauch zurückgedrängt und dann die Wunde mit den blauen Falten des Mantels zugedeckt, aus Ekel beständig spuckend¹⁵.“

In Virginia Woolfs Roman „Die Fahrt zum Leuchtturm“ wird die Unabwendbarkeit des Todes und der Zerfallprozeß, den dieser einleitet, am Zerfall eines alten schönen und behaglichen Familienbesitzes, eines geräumigen Hauses geschildert:

„In der Halle war der Gips von der Decke gefallen; die Dachtraufe über dem Studierzimmer war verstopft und ließ das Wasser hinein; der Teppich war ganz ruiniert ... Das hier war das Kinderzimmer gewesen. Aber es war ja alles feucht hier! Und der Gips bröckelte ab ... Das Haus stand verlassen; das Haus stand verödet. Es glich einer liegengebliebenen Muschel auf einem Sandhügel, die sich mit trockenen Salzkörnern füllt, nun das Leben sie verlassen hat. Die lange Nacht schien begonnen zu haben; die tändelnden Lüftchen, die knabbern, die feuchtkalten Hauche, die tastenden, schienen gesiegt zu haben. Die Bratpfanne war verrostet und die Fußmatte zerfallen. Kröten haben einen Weg ins Haus gefunden ... Eine Distel drängte sich zwischen den Fliesen der Speisekammer hervor. Im Wohnzimmer nisteten Schwalben. Auf dem Fußboden lagen Strohhalme. Perlmutterfalter durchbrachen ihre Puppenhülle und krabbelten sich an der Fensterscheibe flatternd zu Tod¹⁶.“

¹⁵ G. T. di Lampedusa: Der Leopard, München 1970, 30.

¹⁶ V. Woolf: Die Fahrt zum Leuchtturm. Verwiesen sei auch auf H. H. Jahnns „Das Holzschiff“, worin in ähnlicher Weise wie bei Solschenizyn die Fragwürdigkeit des Daseins in der Gegenwärtigkeit des möglichen Untergangs, aber doch auch die Möglichkeit einer lenkenden Sinnhaftigkeit (Wohin? Woher? Wozu?) angedeutet wird. Ein Schiff fährt mit geheimnisvoller Fracht übers Meer. Von unbekannter Seite aus erhält der Kapitän des Schiffes Instruktionen. Auf dem Schiff stehen Türen offen ins Unbekannte und Unbetretbare, Gänge führen ins Ungewisse. Am Ende versinkt das rätselhafte Schiff. Das Schiff symbolisiert das oft so rätselhafte und fragwürdige menschliche Leben; für die

III. Der christliche Horizont

Als charakteristisches Beispiel dazu diene W. Kramp: Der letzte Feind¹⁷. Hier hat man den Mut, dem Tod ins Auge zu sehen und das Verständnis des Daseins umzubauen. In menschlicher Redlichkeit und aus liebender Verbundenheit eröffnet der Arzt dem Erkrankten die ganze Ernsthaftigkeit seines Zustandes.

Man geht nicht — weder aus Unbeholfenheit noch aus Wehleidigkeit — um den heißen Brei; der Arzt will nicht lügen noch täuschen; hier Ausschnitte aus seinem Brief an den Krebserkrankten:

„Lieber Erich, lieber Bruder! Du bist mein erster Lehrer auf das Reich Gottes hin. Du hast mich in die Schrift eingeführt und mit mir gebetet. Ich kann nicht anders als auf der Ebene des Gottesreiches mit Dir über diese Sache zu reden, die Dich im irdischen Bereich betroffen hat. Du und auch ich, wir wollen und dürfen mit dieser Sache zu Rande kommen. Auch wenn das Ergebnis negativ gewesen wäre, ich hätte Dich nicht mit gutem Gewissen zur Operation gehen lassen. Es wäre mir wie ein Abschieben vorgekommen. Denn die Chance, sie zu überleben, wäre sehr gering gewesen; noch geringer aber die Wahrscheinlichkeit, das Grundübel auf diese Weise wirklich zu beseitigen“ (30).

Es wird klar der Tod gesehen; er wird hingenommen als eine bittere, aber nicht als die letzte Tatsache des Daseins; er scheint eine Wirklichkeit der Bewährung zu sein; darum ist der dem Tode Entgegengehende besonderer Hilfe bedürftig; diese Hilfe ist aber nur möglich, wenn man sich nicht voreinander täuschend versteckt:

„Im übrigen werde ich für Dich da sein in allem, wofür Du mich brauchst. Das werden sehr sachliche Dinge sein, und es wird sachlich zugehen. Wir werden uns gegenseitig nichts vormachen. Du hast mich glauben gelehrt, daß die Zeit in der Ewigkeit aufgehoben ist und nichts verloren geht von dem, was im Glauben geschieht. Wir können es uns also erlauben, Abstand zu nehmen von der Hilflosigkeit, die uns überfällt, sobald wir um den heißen Brei herumgehen und statt dessen zuversichtlich in die Zukunft sehen. Ich bin gewiß, daß Du noch vielen Menschen, die Dir begegnen durften, zum Segen sein wirst, so wie einmal auch mir!“ (31).

Dieser Zustand der Todesnähe wird von dem Betroffenen und seiner Familie in aller Nüchternheit ohne falschen Zungenschlag unechter Erbaulichkeitspose, ohne frommes Gerede verkürzter Gläubigkeit, auch wider allen Kult der Selbst- und Fremdbemitleidung durchgestanden. Cha-

Anarchie der Lebensabläufe läßt sich kein vernünftiger Grund auffinden. Jahn spricht die Erfahrung aus, daß, wenn der Mensch über den Sinn seines Lebensablaufes und rätselhafter unerklärbarer Geschehnisse zu denken anfängt, er völlig nackt und hilflos wird wie Menschen auf einem Schiff, das sich auf offenem Meere befindet und der Naturgewalt unausweichbar ausgeliefert ist.

¹⁷ W. Kramp: Der letzte Feind, München 1970.

rakteristisch dafür sieht Willi Kramp, der Bruder des Erkrankten, folgenden Erlebnis:

„Als wir am Festsaal vorübergehen, hören wir Gesang von Frauenstimmen. Und eine Art Fest ist es auch, das heute hier gefeiert wird; die Jahresversammlung der Delegierten aus allen Frauenhilfsgruppen der Landeskirche. Abends soll ich den Teilnehmerinnen der Konferenz aus meinen Büchern vorlesen. ‚Gehst Du gar nicht zu ihnen?‘ fragte ich Erich. Er schüttelte den Kopf, nun wieder müde und traurig. ‚Nein. Es hat sich schon herumgesprochen, was mit mir los ist. Und ich will ihnen nicht die Mühe machen, mich aus Barmherzigkeit anlügen zu müssen“ (35).

In diese Wartezeit zum Tode baut nun der Schriftsteller seine und des Bruders Biographie ein. Es wird das Leben als Weg zu dieser letzten Stunde des Reifens gesehen. Alles Bisherige war nur Versuch, litt an der menschlichen Unvollkommenheit, trug in sich vielfältige Rätsel und vordergründige Sinnwidrigkeiten. Diese Biographie verlangt nach einer letzten Vollkommenheit, sonst wäre der Mensch das gequälteste Wesen: Vollendung, Ewigkeit, Vollkommenheit denken und suchen zu können — aber das Erreichen bliebe unerfüllt! Der christliche Glaube dieser Männer stärkt Zuversicht und Hoffnung auf eine letztgültige Vollendung in dem Einzigg-vollendeten, in Gott.

Jedoch die Bitterkeit des Weges wird nicht geleugnet; gerade dem Schmerz gilt die Aufmerksamkeit:

„Hier sehe ich, daß der Schmerz, dieser viehische brutale Schmerz einen Menschen deformiert, ihn rekt und foltert, ihn zum hilflosen Kinde schrumpfen läßt, das oje, oje schreit.

Grenzenlos, unbesiegbar und ewig ist der Schmerz. Er kennt so viele Listen, um zu überleben. Er hat unzählige Gesichter, die er auswechseln kann.

Er beherrscht alle Ringergriffe und setzt gerade immer dort an, wo er nicht erwartet wird.

Nein, ich bewundere ihn nicht mehr, ich versage ihm den Respekt“ (267). Auch hier — wie wir schon bei A. Solschenizyn in Parallele zu R. Wiemer feststellten — keine Verklärung und keine Verdrängung, weder Flucht nach oben, noch Sperre nach unten: „Der Schmerz: ein ordinäres, wütendes Rätsel; das Sterben scheint unwichtig gegenüber der wütenden Herausforderung des Schmerzes“ (270).

Der Tote wird nicht glorifiziert; ganz anders als in Hollywoods Leichenskosmetik- und Schlafraum kann man den toten Leib so wahrnehmen, wie er ist. Man weiß, das Ich des Toten besitzt eine andere Wirklichkeit und diese weiß man nahe, mit dieser kann Gemeinschaft bleiben, nicht mit dem, was illusionistisch vorgetäuscht ist. Es scheint für Willi Kramp — oder für den Auferstehungsglauben — charakteristisch zu sein, daß er den Toten nüchtern, ohne Schrecken zu betrachten vermag; so auch hier:

„Der Mund hat sich etwas geöffnet; man sieht, daß die oberen Zähne fehlen. Die Augen sind nicht völlig geschlossen; zwischen den halbgeschlossenen Lidern ist etwas Augenweiß zu sehen, es wirkt so, als schaue der Tote mißtrauisch und ängstlich unter seinen Lidern hervor. Das dichte dunkle Haar ist noch ganz lebendig, ja schrecklich und unwahrscheinlich lebendig über diesem morschen ausgebrannten Gesicht. Die Nase hat sich anscheinend etwas nach vorne gebogen, dem grausam verengten Munde zu; und dieser halboffene Mund hat etwas Spitzes, Angewidertes, wie in der Berührung mit Ekelhaftem. Die Ohren wirken zu groß, aber sie sind immer noch schön in ihrer rechtschaffenen Deutlichkeit. Das einzig Erträgliche in diesem deformierten Gesicht ist die Stirn, unzerstörbar fest und klar, unerreichbar durch den abscheulichen Prozeß der Auszehrung und Aufweichung. Ich bin so dankbar für diese hohe, feste, unzerstörbare Stirn. Einzig an ihr erkenne ich meinen Bruder noch. Denn das eigentliche Furchtbare ist der Ausdruck seines Gesichtes. Der Ausdruck eines Gesichtes, dem Gewalt angetan wurde; der Gesichtsausdruck eines Erschlagenen, Geängsteten, Gefolterten. Ich schaue dieses Gesicht an und habe plötzlich das Gefühl: der Grund der Hölle ist erreicht! Tiefer hinab geht es nicht mehr in die Qual, in die Entwürdigung, die Verneinung der Menschengestalt“ (276—277).

Der Betrachter kann um so ruhiger, ehrlicher und illusionsloser den toten Leib betrachten und der Erde anvertrauen, als sein Glaube von einer neuen Schöpfung in Christus spricht. Hier an diesem Grab wird hoffend ausgesprochen, was für die Männer der „Krebsstation“ noch Rätsel blieb, was Simone de Beauvoir im Dunkel des Zweifels nicht mehr sehen konnte, was in vielen Zeugnissen der modernen Dichtung dennoch als Sehnsucht lebt; nämlich:

„Der neue Leib“, sagt der Prediger, „ist Gottes freie Gabe, Gottes neue Schöpfung. Dieses Bekenntnis klammert unsere Ungewißheit ein; aber unser Unvermögen, sich Gottes Auferweckungstat vorzustellen, schließt dieses Bekenntnis nicht aus. Nur der lebendige Gott selbst stiftet den Zusammenhang zwischen unserem jetzigen Leben, das ganz in den Tod muß, und dem neuen Leben der Auferstehung. Seine Allmacht, Treue und Liebe zu jedem wirkt, daß kein Name, den er einmal in diesem Leben aus- und angerufen hat, vor ihm je wieder vergessen wird“ (280).

Beachtenswert bleibt, daß hier christliche Hoffnung im Todesereignis das sieht, was auch Simone de Beauvoir bei ihrer Mutter spürt, die Kontinuität und Gegenwärtigkeit der Namentlichkeit: Bei deinem Namen habe ich dich gerufen, rufe ich dich. Wir dürfen es so deuten: Namentlichkeit durch das Wort Gottes in Jesus Christus, der gleichermaßen gelitten hat und gestorben ist, aber sprechen konnte: „Ich lebe, auch du wirst leben.“

Vielleicht ist durch das Verständnis von nie erlöschender Namentlichkeit, von stets wechselndem Angesprochensein menschliche Ewigkeitssehnsucht und christliche Auferstehungshoffnung dem modernen Menschen das Todesproblem erschließbar! Kein Name vergeht!

Zusammenfassend darf festgestellt werden: Moderne Dichtung stellt sich also mutig dem Problem des Todes, überwindet die Flucht, demaskiert die Verdrängung, treibt auf menschlich befriedigendes Sinnverständnis, bedenkt zum wenigsten die Lösung in christlicher Auferstehungshoffnung, wenn auch nur zögernd und skeptisch, wie M. Hausmann es ausgesprochen hat: „Du brauchst nicht Ort, nicht Stunde mehr zu wissen. Der Sinn der Welt ist tausendfach zerrissen. Geh ein in Gottes ungeheuren Sinn¹⁸!“

¹⁸ M. Hausmann: Der dunkle Reigen, Frankfurt 1951, 109.

Dienst und Vollmacht in der Kirche

Rechtstheologische Überlegungen zum II. Vatikanischen Konzil¹

Von Dr. Peter Krämer, Trier

Die Kirche ist heute — vor allem infolge der Reformbewegung des II. Vatikanischen Konzils — in einem tiefgreifenden Wandel begriffen, dessen Ende sich noch nicht absehen läßt. Es drängen sich viele Fragen auf, die die kirchlichen Strukturen, das kirchliche Amt und dessen Vollmacht betreffen. Welche Vollmacht kommt den Amtsträgern in der Kirche eigentlich zu? In welcher Weise wird sie jemandem übertragen? Worin liegen ihr Sinn und ihre Grenzen? Wie muß die Vollmacht ausgeübt werden, damit Mißbrauch nach Möglichkeit vermieden wird? Kann man überhaupt von einer besonderen Vollmacht in der Kirche sprechen oder sollte nicht besser lediglich von verschiedenen Diensten und Dienstleistungen geredet werden? Bei all diesen Fragen ist zu bedenken — wenn gleich damit noch nicht eine theologische Sinndeutung möglicher Vollmacht in der Kirche gegeben wird —, was H. Dombois feststellt: „Daß der Mensch Macht ist, hat, übt, ist in seiner Ambivalenz nicht aus der Welt zu schaffen. Wer es versucht, treibt die verdeckte Macht und die Verdeckung der Macht hervor².“

Um zu einer theologischen Sinndeutung möglicher Vollmacht in der Kirche zu gelangen, die für das kirchliche Recht und dessen Erneuerung von Bedeutung ist, ist es hilfreich, die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils im einzelnen zu prüfen. Unter dieser Rücksicht muß der Werdegang des Konzils von den ersten Vorarbeiten bis hin zu der Veröffentlichung und Verwirklichung der Konzilsbeschlüsse näher verfolgt werden.

In den Konzilstexten ist häufig von einer besonderen Vollmacht kirchlicher Amtsträger die Rede; um sie von jedem bloß innerweltlichen Machtanspruch abzuheben, wird sie als eine „*sacra potestas*“ oder „*potestas*

¹ Zur ausführlicheren Begründung vgl. P. Krämer, *Sacra potestas. Eine rechtstheologische Untersuchung zur Lehre des II. Vatikanischen Konzils*, Trier 1972, Diss. masch.

² H. Dombois, *Hierarchie. Grund und Grenze einer umstrittenen Struktur*, Freiburg i. Br. 1971, 51.

³ LG 10, 2; 18, 1; 27, 1; PO 2, 2 (die Zahlenangaben bei Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils beziehen sich auf die entsprechenden Artikel und Abschnitte). — Die Konzilstexte werden wie folgt zitiert: LG = *Lumen Gentium. Constitutio dogmatica de Ecclesia*: AAS 57 (1965) 5—71. — CD = *Christus Dominus. Decretum de pastorali Episcoporum munere in Ecclesia*: AAS 58 (1966) 673—696. — AA = *Apostolicam actuositatem. Decretum de apostolatu*

spiritualis⁴“, als eine heilige oder geistliche Vollmacht bestimmt. Dabei scheinen zwei Merkmale für die Betrachtungsweise des Konzils charakteristisch zu sein: die Unterscheidung zwischen „potestas“ und „exercitium“ sowie die Herausstellung des engen Zusammenhangs, der zwischen der „sacra potestas“ und dem Sakrament der Weihe besteht; diese beiden Merkmale sollen kurz erläutert werden, bevor eine systematische Weiterführung anzudeuten ist.

I. Die Unterscheidung zwischen „potestas“ und „exercitium“

Das Konzil unterscheidet einfachhin zwischen „potestas“ und „exercitium“, zwischen Vollmacht und der Ausübung eben dieser Vollmacht; es vermeidet jegliche Aufgliederung, so daß „potestas“ als eine nicht weiter zerlegbare, einheitliche Größe erscheint, von der nur die Ausübung in der Gemeinschaft der Kirche zu unterscheiden ist. Bezeichnenderweise wird „potestas“, insofern sie auf die kirchlichen Amtsträger bezogen wird, durchgängig in singularischer Form verwendet⁵.

Damit ist gegeben, daß das Konzil an keiner Stelle die sogenannte Zwei-Gewalten-Lehre, das heißt die Unterscheidung zwischen einer „potestas ordinis“ und einer „potestas iurisdictionis“, einer Weihe- und einer Jurisdiktionsgewalt heranzieht. Und dies ist kein Zufall. Denn nach vielen Anträgen zum Konzil sollte gerade das Beziehungsverhältnis zwischen der Weihe- und Jurisdiktionsgewalt analysiert werden. Als Beispiel diene hier nur der Antrag der Trierer Theologischen Fakultät: „Praediceatur Episcoporum potestas tum ordinis tum iurisdictionis⁶.“ Entsprechend diesen Anträgen nahm die Zwei-Gewalten-Lehre in den ersten Entwürfen zur Kirchenkonstitution, zum Bischofs- und Priesterdekret einen sehr breiten Raum ein, wurde aber von Schema zu Schema mehr und mehr zurückgedrängt, bis sie schließlich in den approbierten Konzilstexten nicht mehr erscheint⁷.

Genau umgekehrt verläuft die Entwicklung hinsichtlich der Drei-Ämter-Lehre. Denn nach anfänglichem Zögern wurde diese Lehre, das

laicorum: AAS 58 (1966) 837—864. — PO = Presbyterorum Ordinis. Decretum de Presbyterorum ministerio et vita: AAS 58 (1966) 991—1024. — Aus den Akten des Konzils: Ne = Nota explicativa praevia 57 (1965) 72—75.

⁴ PO 6, 1.

⁵ Die einzige Ausnahme bildet CD 26, 3. Die Pluralform erklärt sich hier daraus, daß „potestas“ in einem gegenständlichen Sinn gebraucht wird, um die rechtliche Stellung des Weihbischofs näher zu umschreiben.

⁶ Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I (Antepreparatoria), Volumen IV, Pars II, Typ. Pol. Vat. 1961, S. 744.

⁷ Für das Priesterdekret weist darauf P. J. Cordes hin: Sendung zum Dienst. Exegetisch-historische und systematische Studien zum Konzilsdekret „Vom Dienst und Leben der Priester“, Frankfurt 1972, 118 ff., 161—165.

heißt die Unterscheidung in ein prophetisches, priesterliches und königliches Dienstamt Christi und der Kirche mehr und mehr herangezogen, bis sie endlich zu einem einheitlichen Einteilungsprinzip verschiedener Konzilstexte wird. So handelt zum Beispiel das 2. Kapitel der Kirchenkonstitution von der Teilhabe des ganzen Gottesvolkes an dem priesterlichen und prophetischen Dienstamt Christi⁸, während das 3. Kapitel das dreifache Dienstamt auf die Bischöfe und Priester⁹, das 4. Kapitel hingegen auf die Laien¹⁰ bezieht. Nirgends aber wird von einer dreifachen Gewalt, einer prophetischen, priesterlichen und königlichen Gewalt gesprochen, wie es noch die Vorentwürfe getan haben. Vielmehr wird das dreifache Dienstamt als der gegenständliche Aufgabenbereich dargestellt, auf den die eine geistliche Vollmacht hingeordnet ist und in dem sie zur Entfaltung kommt. So betont etwa das Laiendekret: „Den Aposteln und ihren Nachfolgern wurde von Christus das Amt übertragen, in seinem Namen und in seiner Vollmacht zu lehren, zu heiligen und zu leiten“¹¹.

Diese Vollmacht muß in der kirchlichen Gemeinschaft, in der „communio“ ausgeübt werden. Dabei spricht das Konzil — wiederum im Gegensatz zu den Vorentwürfen — nirgends von einer immer gültigerweise auszuübenden Vollmacht der Bischöfe und Priester, sondern läßt die Frage nach der erlaubten bzw. nach der gültigen Ausübung bewußt offen¹². Es ist aber zu beachten, daß die Vollmacht kirchlicher Amtsträger aus ihrem innersten Wesen auf das Heil des Gottesvolkes ausgerichtet ist und jegliche Ausübung von hierher bestimmt werden muß. Dies wird gleichsam als Leitgedanke dem 3. Kapitel der Kirchenkonstitution vorangestellt, das über die hierarchische Verfaßtheit der Kirche handelt; die Vollmacht kirchlicher Amtsträger und das Heil des Gottesvolkes sind eng miteinander verbunden, wenn es dort heißt: „Die Amtsträger, die mit heiliger Vollmacht ausgestattet sind, stehen im Dienst ihrer Brüder, damit alle, die zum Volke Gottes gehören und sich daher der wahren Würde eines Christen erfreuen, in freier und geordneter Weise sich auf das nämliche Ziel hin ausstrecken und so zum Heile gelangen“¹³.

II. Geistliche Vollmacht und das Sakrament der Weihe

Die Konzilstexte bringen an keiner Stelle unmittelbar zum Ausdruck, wodurch die geistliche Vollmacht verliehen wird. Ohne Zweifel steht sie

⁸ LG 10—12.

⁹ Vgl. vor allem LG 25—27; 28.

¹⁰ LG 31, 1; 34—36.

¹¹ AA 2; vgl. auch LG 19; CD 2, 2.

¹² Ne (Notabene).

¹³ LG 18, 1.

aber in einer engen Beziehung zum Weihesakrament. Dies geht schon daraus hervor, daß „potestas“, sofern sie auf die Kirche bezogen wird, fast ausschließlich als Attribut der Bischöfe und Priester gegeben ist. Für unseren Zusammenhang ist jedoch Artikel 21, 2 der Kirchenkonstitution von besonderer Bedeutung. Hier findet sich zunächst die Aussage über die Sakramentalität der Bischofsweihe, in welcher die Fülle des Weihesakramentes übertragen wird. Danach heißt es: „Die Bischofsweihe überträgt mit dem Amt der Heiligung auch die Ämter der Lehre und der Leitung, die jedoch ihrer Natur nach nur in der hierarchischen Gemeinschaft mit Haupt und Gliedern des Kollegiums ausgeübt werden können¹⁴.“

Diese Aussage ist das Ergebnis einer langen Entwicklung. Schon der erste Entwurf hebt hervor, daß in der Bischofsweihe mit dem „munus sanctificationis“ auch die „munera magisterii et regiminis“ verliehen werden¹⁵. Da in dem darauffolgenden Entwurf, dem Textus prior, diese Aussage nicht mehr enthalten ist, wurde von vielen Konzilsvätern in ihren Verbesserungsanträgen gefordert, daß die sakramentale Verleihung des dreifachen Dienstamtes ausdrücklich gelehrt werden sollte¹⁶. Die Theologische Kommission beriet über diesen Vorschlag und nahm ihn an¹⁷; sie wies in der Folgezeit die Änderungswünsche zurück, nach denen die Ämter der Lehre und der Leitung nicht unmittelbar auf das Sakrament der Weihe bezogen werden sollten. Und dieses Vorgehen der Theologischen Kommission ist von der überwiegenden Mehrheit der Konzilsväter gebilligt worden¹⁸.

Die Berichterstatter zum 3. Kapitel des verbesserten Entwurfs, des Textus emendatus, haben nun die Aussagen über die sakramentale Verleihung der Dienstämter in dem Sinn verstanden, daß in der Bischofsweihe die ganze bischöfliche Gewalt übertragen wird, wovon nur die Ausübung in der Gemeinschaft des Bischofskollegiums zu unterscheiden ist. Kardinal F. König und Bischof P. Parente verteidigten den Text, während Bischof F. Franič die Einwände zusammenfaßte, die mehrere Konzilsväter erhoben hatten. Franič wandte sich gerade gegen die Aussage, daß in der Bischofsweihe die „munera docendi et regendi“ oder die

¹⁴ LG 21, 2: „*Episcopalis autem consecratio, cum munere sanctificandi, munera quoque confert docendi et regendi, quae tamen natura sua non nisi in hierarchica communione cum Collegii Capite et membris exerceri possunt.*“

¹⁵ Schema constitutionis dogmaticae de ecclesia, Typ. Pol. Vat. 1962, 14.

¹⁶ Emendationes a concilii patribus scripto exhibitae super schema constitutionis dogmaticae de ecclesia, Pars I, Typ. Pol. Vat. 1963, S. 28 f.

¹⁷ Schema constitutionis de ecclesia, Typ. Pol. Vat. 1964, S. 86.

¹⁸ Schema constitutionis dogmaticae de ecclesia. Modi a patribus conciliaribus propositi a commissione doctrinali examinati, Modi III, Typ. Pol. Vat. 1964, S. 3 und 14.

„potestas iurisdictionis“ übertragen werden, weil er darin eine Beeinträchtigung der päpstlichen Gewalt sieht¹⁹. Franič konnte sich aber nicht durchsetzen; vielmehr hielt das Konzil an der Aussage fest, daß in der Bischofsweihe alle drei Dienstämter verliehen werden, ohne den Einwand abzuschwächen, daß damit die ganze bischöfliche Vollmacht sakramental begründet ist.

Geistliche Vollmacht stellt demnach eine einheitliche sakramentale Wirklichkeit dar²⁰. Die Bischöfe besitzen die Fülle der geistlichen Vollmacht, während die Priester — was sich aus einer näheren Betrachtung der Priesterweihe ergeben würde — auf das Bischofsamt hingeordnet sind und die geistliche Vollmacht in Gemeinschaft mit dem Bischof und in Abhängigkeit von diesem innehaben²¹.

III. Systematische Weiterführung

Das Konzil hat häufig von der Vollmacht kirchlicher Amtsträger gesprochen, aber keine Synthese der „sacra potestas“-Lehre vorgelegt. Deshalb bestehen verschiedene Entfaltungsmöglichkeiten, wie die Lösungsversuche von K. Mörsdorf²² und W. Bertrams²³ zeigen.

Mörsdorf hält an einem formalen und funktionalen Unterschied zwischen Weihe- und Jurisdiktionsgewalt fest, auch wenn beide Gewalten

¹⁹ Relatio super caput III textus emendati schematis constitutionis de ecclesia, Typ. Pol. Vat. 1964, besonders S. 7, 13, 26. Vgl. auch L. A. Dorn — G. Denzler, Tagebuch des Konzils. Die Arbeit der Dritten Session, Nürnberg-Eichstätt 1965, 42—46.

²⁰ Auch Ne 2 deutet an, daß in der Weihe die „potestas“ als solche verliehen wird, wenngleich sie erst durch eine nähere rechtliche Bestimmung, d. h. durch die kanonische Sendung, zu einer „potestas ad actum expedita“, also zu einer zum Vollzug völlig freigegebenen Vollmacht wird. Vgl. dazu J. Ratzinger, Die bischöfliche Kollegialität. Theologische Entfaltung: G. Baraúna (Hrsg.), De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils, Bd. II, Frankfurt 1966, 44—70, 47—53, 63 f.

²¹ Vgl. z. B. J. Galot, Le Sacerdoce dans la doctrine du Concile: NRTH 88 (1966) 1044—1061, 1050; H. Müller, Zum Verhältnis zwischen Episkopat und Presbyterat im Zweiten Vatikanischen Konzil. Eine rechtstheologische Untersuchung, Wien 1971, besonders 347—351; J. Moudry, Bishop and Priest in the Sacrament of Holy Orders: The Jurist 31 (1971) 163—186, 179—186.

²² Vgl. K. Mörsdorf, Art. Heilige Gewalt: Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis, Bd. II, Freiburg 1968, 582—597, 590 ff.

²³ Vgl. W. Bertrams, Papst und Bischofskollegium als Träger der höchsten Hirtengewalt, München-Paderborn-Wien 1965, 10—29; ders., De constitutione ecclesiae simul charismatica et institutionalis: PerRMCL 57 (1968) 281—330.

eng miteinander verbunden sind und in verschiedenen Akten eine Wirk-
einheit eingehen, ohne die solche Akte nicht zustandekommen (z. B. Spen-
dung des Bußsakramentes). Im Sakrament der Weihe wird ein Grund-
bestand heiliger Gewalt verliehen, demzufolge ein Priester unter anderem
immer gültigerweise die Eucharistie feiern und ein Bischof immer gülti-
gerweise die Sakramente der Firmung und der Weihe spenden kann²⁴;
davon ist die in der kanonischen Sendung zu übertragende Jurisdiktions-
gewalt zu unterscheiden. Die Weihegewalt ist das Prinzip des Lebens in der
Kirche, während die Jurisdiktionsgewalt das Prinzip der Ordnung dar-
stellt und die Ausübung der Weihegewalt zu leiten und zu regeln hat. —
Bertrams hingegen vertritt die Ansicht, daß die heilige Gewalt der inneren
Struktur nach ganz in der sakramentalen Weihe verliehen wird; diese
bedarf, um rechtlich voll und ganz konstituiert zu sein, der äußeren
Struktur, die durch die Rechtmäßigkeit der Weihe und durch die kanö-
nische Sendung begründet wird, wobei allerdings die Gefahr besteht, daß
innere und äußere Struktur auseinandertreten können und ihre Einheit
verborgen bleibt²⁵.

Diesen Lösungsversuchen gegenüber scheint eine Deutung vom Ansatz
der heilsökonomischen Zielsetzung den Aussagen und Anliegen des Konzils
in besonderer Weise zu entsprechen. Eine solche Deutung muß die Unter-
scheidung zwischen „potestas“ und „exercitium“ aufgreifen und an der
sakramentalen Verleihung geistlicher Vollmacht festhalten.

Geistliche Vollmacht wird als eine jeglicher Aufgliederung vorge-
gebene, einheitliche Größe in der sakramentalen Weihe verliehen. Sie
bedeutet eine besondere Verantwortlichkeit in der Heilssendung der
Kirche²⁶ und stellt als solche eine Gabe Christi an die Kirche dar. Dies
weist auf einen ekklesialen und einen christologischen Aspekt der geist-
lichen Vollmacht hin. Denn die kirchlichen Amtsträger handeln aufgrund
der geistlichen Vollmacht als Beauftragte der Kirche, damit diese in ge-

²⁴ Das II. Vatikanische Konzil spricht nirgends von einer solchen immer
gültigerweise auszuübenden Vollmacht der Bischöfe und Priester, obgleich
davon in den Vorentwürfen die Rede war und eine Wiederaufnahme dieser
Aussage nach der Streichung durchaus gefordert worden ist. Vielmehr stellt
das Konzil der „potestas“ als einer einheitlichen Größe das „exercitium“ in der
kirchlichen Gemeinschaft gegenüber und weist auf die Zielsetzung hin, die die
Ausübung der geistlichen Vollmacht bestimmt.

²⁵ Obgleich die „sacra potestas“ nach Bertrams in ihrer Gesamtheit sakra-
mental übertragen wird, hängt ihre Ausübung gänzlich von der äußeren Struktur
ab, was die Möglichkeit willkürlichen Handelns von seiten der kirchlichen
Autorität mit sich bringt.

²⁶ Vgl. die häufige Verwendung von „pascere“, „praeesse“, „praesidere“,
„regere“ usw. im Stichwortverzeichnis von X. Ochoa, Index verborum cum
documentis Concilii Vaticani secundi, Rom 1967.

schichtlich-gesellschaftlicher Weise für die Menschen greifbar wird; und sie handeln zugleich als Beauftragte Christi, insofern Christus das Haupt der Kirche ist²⁷.

Die Ausübung der geistlichen Vollmacht kann aus heilsökonomischen Gründen eingegrenzt und beschränkt werden; dies ist z. B. schon der Fall, wenn einem Bischof oder Priester ein rechtlich genau umschriebenes Amt zugewiesen wird, so daß die Ausübung der geistlichen Vollmacht nur im Rahmen dieses rechtlich umschriebenen Amtes erfolgen kann. Verstößt die Ausübung der geistlichen Vollmacht der heilsökonomischen Zielsetzung, so kann sie von der zuständigen kirchlichen Autorität bis zur Ungültigkeit behindert werden, was für alle Bereiche gilt, in denen geistliche Vollmacht wirksam zu werden vermag. Und dies steht im Gegensatz zu dem Lösungsversuch von Mörsdorf, nach welchem in der Weihe ein immer gültigerweise auszuübender Grundbestand heiliger Gewalt verliehen wird.

Andererseits ist der Behinderung und Beschränkung geistlicher Vollmacht im Unterschied zu dem Lösungsversuch von Bertrams eine innere Grenze gegeben, die wiederum heilsökonomisch bestimmt ist und die nicht überschritten werden kann. Diese innere Grenze wird sichtbar, wenn die Behinderung und Beschränkung willkürlich erfolgt — hier können einige allgemeingültige Kriterien aufgestellt werden²⁸ — und nicht der Heilssendung der Kirche entspricht.

Damit kommt eine rechtliche Unschärfe zum Vorschein. Denn es stellt sich die Frage: Wann kann die Ausübung der geistlichen Vollmacht aus heilsökonomischen Gründen beschränkt und behindert werden und wann ist wiederum aus heilsökonomischen Gründen eben dieser Beschränkung

²⁷ Po 2, 3: „*in persona Christi Capitis agere*.“ Vgl. F. Wulf, Kommentar zu Art. 1–6 des Dekrets über Dienst und Leben der Priester: LThK Vat II/3 143–169, 146–152; K. Lehmann, Zur Theologie der Gemeindeleitung: Pastoraltheologische Informationen 1970, hrsg. v. der Leitung der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen, Mainz 1970, 2–31, 25 f.

²⁸ Solche Kriterien dürften z. B. gegeben sein in c. 882 CIC über die Beichtvollmacht in Todesgefahr, in c. 209 CIC über die Suppletion fehlender Jurisdiktion und in den Konzilsaussagen über die Sakramentengemeinschaft mit den getrennten Ostkirchen; denn in all diesen Fällen handelt es sich nicht bloß um positive Festlegungen, sondern um eine nicht überschreitbare und heilsökonomisch ausgerichtete Grenze, die bei der Einschränkung der Ausübung geistlicher Vollmacht beachtet werden muß. Ebenso kann der Papst den Bischöfen und Priestern der getrennten Ostkirchen nicht willkürlich die Ausübung geistlicher Vollmacht untersagen, sondern muß eine gewisse Ausübung durchaus anerkennen, weil sonst ein größerer Schaden angerichtet würde als der Schaden, den die Trennung von der vollen kirchlichen Gemeinschaft mit sich bringt. Vgl. dazu I. Žužek, Aspekte des Sakramentenrechtes des christlichen Ostens: Concilium 4 (1968) 627–634, 632 ff.

und Behinderung eine innere Grenze gegeben? In dieser Hinsicht läßt sich keine scharfe Grenzlinie ziehen²⁹. Die rechtliche Unschärfe macht aber offenbar, daß die Ausübung der geistlichen Vollmacht gänzlich von der heilsökonomischen Zielsetzung abhängt; sie weist so auf die Eigenart der geistlichen Vollmacht selbst hin, die eine besondere Verantwortlichkeit in der Heilssendung der Kirche beinhaltet.

Schließlich hat das II. Vatikanische Konzil die fundamentale Gleichheit und Brüderlichkeit herausgestellt, die zwischen allen Gliedern der Kirche besteht. Es gibt keinen Bereich der kirchlichen Heilssendung, von dem die Laien ausgeschlossen wären. Alle sind zur verantwortlichen Mitarbeit berufen und verpflichtet. Deshalb kann gefolgert werden — Artikel 36, 1 der Kirchenkonstitution bezieht „potestas“ eigens auf alle Glieder der Kirche —, daß auch den Laien Vollmacht in der Kirche zukommt. Dies wird seinen rechtlichen Ausdruck heute vor allem darin finden, daß die kirchlichen Ämter vermehrt werden, die den Laien übertragen werden können³⁰, daß das Rätewesen ausgebaut³¹ und den Laien ein Mitwirkungsrecht bei der Besetzung des Bischofs- und Pfarramtes eingeräumt wird³². Gleichwohl hebt das Konzil davon deutlich die „sacra potestas“ ab, die aufgrund der Weihe den Bischöfen und Priestern zukommt. Es läßt keinen Zweifel daran, daß es in der Kirche sakramental verliehene geistliche Vollmacht gibt, die eine besondere Verantwortlichkeit beinhaltet und nach Artikel 10, 2 der Kirchenkonstitution einen wesensmäßigen Unterschied zwischen dem „gemeinsamen Priestertum der Gläubigen“ und dem „Priestertum des Dienstes“ begründet. Und diese sakramental verliehene geistliche Vollmacht ist ein besonders deutliches Zeichen dafür, daß die Kirche nicht sich selbst setzen oder über sich selbst verfügen kann, sondern in Christus gründet, in seiner Sendung und in seinem Dienst für das Heil der Welt.

²⁹ Freilich darf die rechtliche Unschärfe nicht dazu herhalten, daß sich ein Bischof bzw. ein Priester leichtfertig über eine Entscheidung der höheren Autorität hinwegsetzt. Es müssen vielmehr bestimmte, allgemeingültige Kriterien beachtet werden, die im Blick auf das Heil des Gottesvolkes noch näher zu entfalten sind (vgl. Anm. 28).

³⁰ Vgl. dazu z. B. A. Hastings, Das theologische Problem der Ämter in der Kirche: Concilium 5 (1969) 171—176, 173 f.

³¹ Vgl. H. Schmitz, Der Bischof und die vielen Räte. Anmerkungen zum diözesanen Rätewesen: TrThZ 79 (1970) 321—344; K. Mörsdorf, Die andere Hierarchie. Eine kritische Untersuchung zur Einsetzung von Laienräten in den Diözesen der Bundesrepublik Deutschland: AfkKR 138 (1969) 461—509.

³² Vgl. H. Schmitz, Plädoyer für Bischofs- und Pfarrerwahl. Kirchenrechtliche Überlegungen zu ihrer Möglichkeit und Ausformung: TrThZ 79 (1970) 230—249, 234—240.

Deshalb betont das Konzil mit Nachdruck, daß es in der Kirche keine herrscherliche Gewalt geben darf, sondern nur eine dienende Vollmacht, wobei der Dienstcharakter dieser Vollmacht nicht gleichsam von außen hinzugefügt wird, sondern sie selbst wesentlich bestimmt. „Jenes Amt aber, das der Herr den Hirten seines Volkes übertragen hat, ist ein wahres Dienen, weshalb in der Heiligen Schrift bezeichnenderweise mit dem Wort «Diakonia», d. h. Dienst, benannt wird (vgl. Apg 1, 17 u. 25; 21, 19; Röm 11, 13; 1 Tim 1, 12)³³.“

³³ LG 24, 1.

Die Arbeit und der Bericht der evangelisch-lutherisch/römisch-katholischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche“ 1967 – 1972

Der folgende Bericht will nicht mehr leisten, als einen ersten Blick auf die Arbeit der evangelisch-lutherisch/römisch-katholischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche“ werfen; er will sich noch nicht in die zu erwartende theologische Auseinandersetzung einlassen. Wir geben zunächst (I.) Einblick in die Arbeit der Studienkommission, danach dann (II.) einen kurzen Überblick über den abschließenden Bericht¹ der Kommission.

I. Die Studienkommission und ihre Arbeit

1. Die Vorgeschichte

Der abschließende Bericht der Studienkommission (s. u. unter II.) gibt (in Nr. 1–3) Aufschluß darüber, wie es zur Bildung der genannten Kommission kam: „Die Kontakte zwischen dem Lutherischen Weltbund und der römisch-katholischen Kirche anläßlich des II. Vatikanischen Konzils führten zur Bildung einer ‚römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Arbeitsgruppe‘, die im August 1965 und im April 1966 in Straßburg tagte. Sie war beiderseits offiziell autorisiert und erörterte die Frage möglicher Kontakte, Gespräche und Formen der Zusammenarbeit². Beide Delegationen . . . waren sich einig, daß es in erster Linie nicht darum geht, schnelle Lösungen in praktischen Fragen zu suchen, sondern über Grundfragen, die beide Kirchen sowohl trennen wie vereinen, in ein umfassendes Gespräch einzutreten. Für diese Aufgabe wurde von den zuständigen kirchlichen Autoritäten eine international zusammengesetzte Studienkommission berufen. Ihr wurde das Thema ‚Das Evangelium und die Kirche‘ gestellt.“

2. Charakter und Aufgabe der Studienkommission

a) Es handelte sich um einen offiziellen (vgl. Bericht Nr. 13) zweiseitigen Gesprächskontakt zwischen den getrennten Kirchen, die neben der Mitarbeit der einzelnen Kirchen beim Weltrat der Kirchen bestehen. Partner waren

¹ Im folgenden zitiert: Bericht.

² Siehe „Bericht der römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Gesprächsgruppe“, in: Luth. Rundschau 16 (1966) 560 ff.

der Lutherische Weltbund einerseits, der Heilige Stuhl andererseits³. Dabei ging es um theologische Gespräche, und ihr abschließender „Bericht gibt die Überzeugungen und Einsichten der Studienkommission wieder“, also nicht um offizielle „kirchliche Verhandlungen“: Die Ergebnisse haben „keinen für die Kirchen verbindlichen Charakter“ (Bericht Nr. 13).

b) Das der Studienkommission gestellte Generalthema lautete „Das Evangelium und die Kirche“. Damit wurde die Mitte der Kontroverse, wie sie sich in unseren Tagen darstellt, ins Gespräch genommen. In bewußter Beschränkung sollten nur „Grundfragen, die beide Kirchen sowohl trennen wie vereinen“, angegangen werden (Bericht Nr. 2). Die Wahl des Themas war von der Erkenntnis bestimmt, daß der Begriff „Evangelium“ „zu einem Schlüsselbegriff für den ökumenischen Dialog geworden“ ist; es wurde absichtlich so „allgemein gehalten, um die Diskussion mehrerer Kontroverspunkte zu ermöglichen“ (Bericht Nr. 7). Das praktische Ziel der Arbeit sollte die Erstellung eines gemeinsam erarbeiteten „Berichtes“ an den Lutherischen Weltbund einerseits, den Heiligen Stuhl andererseits sein.

3. Die Zusammensetzung der Studienkommission

„Außer den ordentlichen Mitgliedern wurden zu den einzelnen Sitzungen theologische Experten für das jeweilige Thema als außerordentliche Mitglieder eingeladen“ (Bericht Nr. 3)⁴.

a) Auf jeder Seite gab es 7 ordentliche *Mitglieder*. Die Ernennung erfolgte aufgrund der Vorschläge der genannten vorbereitenden Arbeitsgruppe. In jeder Kommission sollten Systematiker, Exegeten und Historiker vertreten sein⁵.

³ Die Berufung der katholischen Mitglieder geschah nicht durch das Sekretariat für die Einheit der Christen, sondern durch den Kardinal-Staatssekretär.

⁴ An den Arbeitssitzungen nahmen ferner als *Stabsmitglieder* teil wechselnd je ein Vertreter des Sekretariates der Einheit der Christen (Kardinal Jan Willebrands, Rom, oder Pater J. Hamer O. P., Rom) und des Lutherischen Weltbundes (Dr. A. Appel, Genf, oder Pfarrer C. Mau, Genf), zudem im evangelischen Stab regelmäßig Prof. Dr. V. Vajta, Direktor des Institutes für Ökumenische Forschung in Straßburg. Als *Sekretäre* fungierten das Stabsmitglied der Theologischen Abteilung des Lutherischen Weltbundes Dr. Meyer und das Stabsmitglied des Einheitssekretariates Dr. A. Hasler. Ferner war bei den Sitzungen regelmäßig anwesend ein *Beobachter* des Ökumenischen Rates der Kirchen (Prof. Dr. L. A. Briner, Chicago; Dr. R. J. Ehrlich, Edinburgh; Prof. W. Küppers, Bonn).

⁵ Auf *lutherischer* Seite gehörten zur Kommission: Prof. Dr. H. Conzelmann, Göttingen; Prof. Dr. G. Lindbeck, New Haven; Prof. Dr. W. Lohff, Hamburg; Prof. Dr. E. Molland, Oslo; Prof. Dr. P. E. Persson, Lund; Prof. Dr. K. Stendahl, Harvard; Prof. Dr. G. Strecker, Bonn. — Die *katholischen* Kommissionsmitglieder waren: Prof. Dr. J. A. Fitzmyer, Woodstock; Prof. Dr. W. Kasper, Münster/Tübingen; Bischof H. L. Martensen, Kopenhagen; Prof. Dr. E. Schillebeeckx O. P., Nimwegen (als Ersatz von der 3. Sitzung ab für den erkrankten Pater Y. Congar O. P.); Prof. Dr. H. Schürmann, Erfurt; Prof. Dr. H. Vögtle, Freiburg; Prof. Dr. J. L. Witte SJ, Rom.

b) Die beiden Mitgliedergruppen hatten bei den ersten vier Sitzungen wechselnd je 1—2 Berater zugezogen, die teilweise auch referierten⁶.

4. Arbeitsweise und Thematik der 5 Arbeitssitzungen

a) Die Studienkommission hielt von 1967 bis 1971 fünf Arbeitssitzungen, die jeweils am Vorabend begannen und 4 volle Arbeitstage umfaßten. Die ersten zwei Tage wurde täglich morgens und nachmittags je ein Referat eines lutherischen und eines katholischen Mitglieds oder Beraters gehalten; anschließend war jeweils eine ausgiebige Aussprache. Der dritte Tag galt ganz dem Gespräch über Fragen, die sich an den Vortagen als besonders dringlich herausgestellt hatten. Am Abend des dritten Tages erarbeitete eine gemischte Kommission eine Art Ergebnisprotokoll „Tendenzen und Ergebnisse der Gespräche“ — eine Vorarbeit für den geplanten abschließenden „Bericht“ der Kommission. An diesem zusammenfassenden Bericht wurde dann den ganzen vierten Tag über gemeinsam gearbeitet, bis ein gemeinsamer Text erstellt war⁷.

b) Die Thematik der Arbeitssitzungen: 1. Sitzung vom 26.—30. 11. 1967 in Zürich/Witikon/Schweiz: „Das Evangelium biblisch“⁸; 2. Sitzung vom 15.—19. 9.

⁶ So nahmen an einzelnen Sitzungen teil: Prof. Dr. W. Burghardt SJ, Woodstock; Pater Y. Congar O. P., Straßburg; Prof. Dr. W. Dantine, Wien; Prof. Dr. J. Feiner, Zürich; Prof. Dr. Ph. Hefner, Chicago; Prof. Dr. S. Kuttner, New Haven; Prof. Dr. F. McCool SJ, Rom; Prof. Dr. J. B. Metz, Münster; Msgr. Prof. Dr. Ch. Möller, Rom; Prof. Dr. H. Schelkle, Tübingen; Prof. Dr. K. E. Skydsgaard, Kopenhagen.

⁷ Einen Zwischenbericht über die vier ersten Arbeitssitzungen legten die beiden Sekretäre Dr. H. Meyer und Dr. A. Hasler unter der Überschrift „Das Evangelium und die Kirche“ der Öffentlichkeit in der Luth. Rundschau 19 (1969) 467—488; 21 (1971) 208—240, vor. Dieser Bericht stellte nicht nur die Ergebnisprotokolle „Tendenzen und Ergebnisse der Gespräche“ zur öffentlichen Diskussion, sondern kommentierte diese auch, indem er kurz den Inhalt der Referate und den Ablauf der Gespräche wiedergab. Einen Kurzbericht gab Dr. H. Meyer außerdem in: Una Sancta 26 (1971) 331—338, wobei vorsichtig schon eine theologische Wertung der Ergebnisse versucht wurde; vgl. ferner ders., Zwischenkirchliche Gespräche über Amt und Amtsanerkennung. Katholisch-lutherische Gespräche: Concilium (deutsche Ausgabe) 8 (1972) 300—302. Eine stellungnehmende Berichterstattung lieferte G. Strecher, Evangelium und Kirche nach katholischem und evangelischem Verständnis (SgV 257/258), Tübingen 1972. Ein ausführlicher Bericht von H. Meyer wird als Nr. 3 der Straßburger „Ökumenischen Perspektiven“ erscheinen.

⁸ Die Referate: A. Vögtle, Die Frage nach dem Evangelium in der Verkündigung Jesu und in der Verkündigung der neutestamentlichen Gemeinden; H. Conzelmann, Zum Überlieferungsproblem im Neuen Testament (vgl. in: ThLZ 94 [1969] 881—888); Kr. Stendahl, Die Frage nach dem Evangelium als „Mitte“ und nach dem Evangelium als „Fülle“ des neutestamentlichen Zeugnisses; A. Fitzmyer, Kerygmatischer und normativer Charakter des Evangeliums.

1968 in Båstad/Schweden: „Welt und Kirche unter dem Evangelium“⁹; 3. Sitzung vom 4.—8. 5. 1969 in Nemi bei Rom/Italien: „Die Strukturen der Kirche“¹⁰; 4. Sitzung vom 22.—26. 2. 1970 in Cartigny bei Genf/Schweiz: „Evangelium und Recht (christliche Freiheit)“¹¹; 5. Sitzung vom 21.—26. 2. 1971 in San Anton/Malta: Sie hatte als einzige Zielsetzung die Verabschiedung des Schlußberichtes¹².

5. Der „hermeneutische“ Ansatz der Gespräche

Die Marschrichtung war der Studienkommission von der vorbereitenden römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Arbeitsgruppe mit auf den Weg gegeben worden: „Beide Delegationen waren davon überzeugt, daß die traditionellen theologischen Kontroversfragen zwischen Katholiken und Lutheranern noch immer von Bedeutung sind, daß sie aber ‚im Rahmen des heutigen Weltbildes‘ und aufgrund neuer naturwissenschaftlicher, geschichtswissenschaftlicher und bibeltheologischer Einsichten in einer neuen Perspektive erscheinen“ (Bericht Nr. 2). Daraus ergaben sich für die Arbeit vor allem drei Aspekte.

⁹ Die Referate: W. Kasper, Die Welt als Ort des Evangeliums (vgl. in: W. Kasper, Glaube und Geschichte, Mainz 1970, 209—223); E. Persson, Die Welt, das Ziel des Evangeliums; Ph. Hefner, Die Vermittlung des Evangeliums an die Welt; J. B. Metz, Die Konsequenzen des Dienstes an der Welt für die Gestalt der Kirche.

¹⁰ Die Referate: H. Conzelmann, Die Vielfalt der neutestamentlichen Kirchenstrukturen und die Frage ihrer Einheit; W. J. Burghardt SJ, Die Strukturen der Kirche in der geschichtlichen Entwicklung; G. Lindbeck, Verständnis und Wirklichkeit des Amtes in der lutherischen Kirche (= The Lutheran Doctrine of the Ministry, Catholic and Reformed: Theological Studies 30 [1969] 567—587); E. Schillebeeckx O. P., Verständnis und Wirklichkeit des Amtes in der katholischen Kirche (= The Catholic Understanding of Office in the Church: Theological Studies 30 [1969] 588—612).

¹¹ Die Referate: H. Schürmann, Freiheit und Bindung im Neuen Testament (vgl. ders., Die Freiheitsbotschaft des Paulus — Mitte des Evangeliums?: Cath 25 [1971] 22—62; ferner ders., Die neubundliche Begründung von Ordnung und Recht in der Kirche: TübThQ 1973, H. 1 [in Druck]); W. Dantine, Evangelium und Recht in den lutherischen Kirchen; S. Kuttner, Evangelium und Recht in der römisch-katholischen Kirche; W. Lohff, Die evangelische Freiheit als Kontroverspunkt und gemeinsames Problem für Lutheraner und Katholiken heute (vgl. ders., An der Seite emanzipatorischer Bewegungen: Christliche Freiheit als Problem für Lutheraner und Katholiken: EvKomm 4 [1971] 80—84).

¹² Die noch offene Problematik wurde in drei Kurzreferaten noch einmal angegangen: W. Kasper, Zur Frage der Anerkennung der Ämter in den lutherischen Kirchen (vgl. ThQ 151 [1971] 97—109); V. Vajta, Die Annahme der Menschen im Abendmahl (vgl. ders., Interkommunion — mit Rom?, Göttingen 1969); J. L. Witte, Einige Thesen zum Interkommunikationsproblem (vgl. ders., The Basis of Intercommunion: Gregoriana 51 [1970] 87—111).

a) Der Blick war in den Gesprächen nicht in die Vergangenheit gerichtet und nicht auf den Versuch abgezwängt, die Position der Reformationszeit nachzusprechen und zu überwinden, sondern auf die *Zukunft*. „Es ist uns unmöglich, die traditionellen kontroverstheologischen Positionen einfach zu wiederholen. Nicht nur die geschichtliche Situation, in welcher diese entstanden waren, auch die theologische Methode und Fragestellung haben sich durch die moderne Bibel- und Geschichtswissenschaft tiefgreifend verändert und eine neue Sicht der konfessionellen Unterschiede eröffnet. Deshalb müssen wir die Frage nach dem Evangelium aus der heutigen theologischen und kirchlichen Perspektive neu stellen“ (Bericht Nr. 15) — so sehr sie „noch immer von Bedeutung sind“ (Bericht Nr. 2).

b) Es wurde grundsätzlich der Versuch gemacht, die traditionellen Lehrgesetze *sachlich* zu hinterfragen und jenseits von verfestigten theologischen Formulierungen Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Sachverhalt zu erkennen. „Die eigentlichen Kontroversfragen wurden . . . nicht in Form von Konsens-, sondern Konvergenzaussagen zu entschärfen versucht¹³.“ „Oft muß die gewohnte dogmatische Begrifflichkeit einer Tradition vermieden werden, obwohl die gemeinte ‚Sache‘ durchaus behandelt wird“ (vgl. Bericht Nr. 11); denn in der „lebendigen Glaubenserfahrung der Christen“ wird „die Kirche in grundlegender Treue zu Christus und seiner Wahrheit bewahrt und immer wieder zur Erneuerung geführt. Es wird ihr so die Freiheit geschenkt, sich von nicht mehr zeitgemäßen Formen und Formulierungen zu lösen, um das Evangelium situationsgerecht zu verkündigen“ (Bericht Nr. 20; vgl. auch Nr. 44). Zu solcher „Lockerung“ verhalf wesentlich die exegetische und historische Theologie (s. o.), aber auch — besonders bei den Amerikanern — die moderne Sprachphilosophie (Stendahl) und Soziologie (Hefner: „Kommunikation“), auch die neuere „Theologie der Welt“ (Metz).

c) Besonders hilfreich war die Fragestellung der 2. Sitzung, welche nach der gemeinsamen Evangeliumsverkündigung an die *Welt von heute* fragte „in der Erwartung, daß die zwischen den Kirchen entstehenden Fragen sich in neuer und weiterführender Perspektive zeigen würden. Diese Methode erwies sich als fruchtbar“ (Ergebnisprotokoll der 2. Sitzung Nr. 1). Der Abschlußbericht konstatiert (in Nr. 36), daß „viele Lehrunterschiede“ im Hinblick auf den neuen Weltaspekt „im Verschwinden begriffen sind, . . . ihre Bedeutung verlieren¹⁴“. Die Kommission wandte also die Methode an, die J. B. Metz, der hier besonders geholfen hat, den „indirekten Ökumenismus“ genannt hat¹⁵.

¹³ H. Meyer, Zwischenkirchliche Gespräche (s. A. 7) 300.

¹⁴ W. Kasper kommentierte (s. A. 20) in: Luth. Monatshefte 9 (1970) 546: „Die Herausforderung durch die gegenwärtige gesellschaftliche Situation, das Phänomen der säkularisierten Welt usw. ist beiden Kirchen gemeinsam . . . Die gemeinsamen Fragen und Infragestellungen werden zu gemeinsamen oder zumindest ähnlichen Antworten führen.“

¹⁵ Vgl.: „Reform und Gegenreformation heute“, Mainz 1969, 33: „Das ökumenische Anliegen muß immer mehr die Gestalt der ‚indirekten Ökumene‘ gewinnen. Der Zuwachs an theologischer Verständigung und christlicher Einheit

6. Das Arbeitsklima

a) Das Protokoll am Ende der 1. Sitzung konnte feststellen: „Es zeigte sich, daß die theologischen Meinungsverschiedenheiten oft nicht mit den konfessionellen Grenzen zusammenfielen.“ „Es handelte sich um nüchterne und sachliche Theologengespräche. In ihrem Verlauf gab es kritische Situationen, Mißverständnisse und Verstimmungen¹⁶“, doch blieb die Atmosphäre ausnehmend freundschaftlich und gut.

b) Nach der 4. Sitzung veröffentlichte H. Conzelmann¹⁷ eine Erklärung: „Lieber keine gemeinsame Formel. Eine Warnung vor Euphorie in den Gesprächen mit Rom.“ Diese Warnung sollte offensichtlich die Erstellung eines gemeinsamen „Berichtes“ an den Lutherischen Weltbund und den Heiligen Stuhl in letzter Minute in Frage stellen („lieber keine gemeinsame Formel, kein gemeinsames Communiqué“) oder doch wenigstens zu Zurückhaltung veranlassen. Daß es sich um einen innerlutherischen Gegensatz handelte, sprach später das Sondervotum von H. Conzelmann (s. u. unter II, 1, c) deutlich aus, wenn er sich dort ausdrücklich „von den ‚lutherischen Partien‘ des Berichtes“ distanziert. Sicher hat Conzelmann nicht die lutherische Position schlechthin wiedergegeben, wenn er die „Identität von sichtbarer und unsichtbarer Kirche“ als eine „durch das Evangelium verheißene eschatologische“ charakterisiert; „Theologische Basis wird notwendig der Glaubenssatz sein, daß wir uns bereits — nicht empirisch, sondern kraft Verheißung — in der einen Kirche befinden, die Einheit also nicht herzustellen, sondern festzustellen haben. Wie das in der Kirchenpolitik vor sich gehen soll, sei den Praktikern und Taktikern anheimgestellt¹⁸.“ Nicht alle Lutheraner werden auch wie H. Conzelmann die „sola scriptura“ gegen das „Dogma“ (und damit die Tradition) so ausspielen und wie er von den „Zeremonien“ reden: „Gewiß, wir feiern das Abendmahl mit Hostie und Wein, aber nicht überall, und: ... wir müssen es nicht ... Gewiß, wir ordinieren die Geistlichen

wird nicht allein und nicht primär durch den unmittelbaren und direkten Dialog der Kirchen untereinander hervorgebracht, sondern durch die je eigene Auseinandersetzung der christlichen Kirchen und ihrer spezifischen Traditionen mit einem ‚dritten Partner‘, nämlich mit den Problemen und Herausforderungen der Welt von heute.“

¹⁶ So W. Kasper, in: Luth. Monatshefte 9 (1970) 545 (s. A. 20).

¹⁷ In den Luth. Monatsheften 9 (1970) 371 f.

¹⁸ Ebd. 371. — Die Kontroverse hatte sich schon auf der 3. Sitzung in Nemi an den Ausführungen des Referates von H. Conzelmann entzündet; Dr. H. Meyer referierte darüber in: Theol. Rundschau 21 (1971) 212 (s. A. 7). „Der entscheidende Punkt der Diskussion war mit der Frage gegeben, ob die Darstellung des Referenten den Kirchenbegriff nicht ‚spiritualisiere‘. Genügt es zu sagen, daß die Kirchenordnung dem Evangelium zu dienen habe und deshalb eine Sache der Freiheit sei? Gibt es nicht doch gewisse Strukturen, die mit dem Evangelium unmittelbar gesetzt sind und darum nicht nur regulativen, sondern konstitutiven Charakter tragen? ... Es sei ... ein durchgehender Zug der Bekenntnisschriften, daß Rechtfertigungsgeschehen und kirchliches Amt unlöslich miteinander verbunden sind.“

mit Handauflegung. Doch was ist das schon! Und wie lange werden wir es noch tun? Ich selbst meine, es sei Zeit, diesen Zopf abzuschneiden¹⁹.“ Vielleicht war es nicht ganz passend, wenn die öffentliche Antwort ein Katholik (W. Kasper) gab²⁰: „H. Conzelmanns Aphorismen fallen... leider wieder hinter die theologischen Ergebnisse zurück und wiederholen Mißverständnisse der katholischen Position, welche in der Kommissionsarbeit als überwunden gelten konnten.“

7. Fortsetzung der Gespräche?

Weitere Gespräche waren trotz der vorher festgesetzten zeitlichen und thematischen Begrenzung der Arbeit der Studienkommission doch von vornherein im Blickpunkt. Die vorbereitende „gemeinsame Arbeitsgruppe“ (s. o. unter I, 1) hatte Problemkreise umrissen und der nun zu Ende gekommenen Studienkommission das Thema „Das Evangelium und die Kirche“ gegeben, „um mit diesem Gespräch zu beginnen“, berichtete das Stabsmitglied der theologischen Abteilung des Lutherischen Weltbundes Dr. H. Meyer in seinem oben²¹ erwähnten Kommentar, und auch Dr. Hasler redete²² von möglichen „kommenden Gesprächen“.

Die Studienkommission selbst legt in ihrem abschließenden Bericht in Nr. 8 dar, daß „einige... Fragen... ohne Zweifel noch weiterer Erklärung“ bedürfen. Eindeutig wirkt der Eindruck der Gespräche in den USA nach, wenn der Bericht (Nr. 12) anregt, „die Arbeit internationaler ökumenischer Kommissionen sollte durch die Arbeit auf regionaler Ebene ergänzt werden. Deren Ergebnisse könnten dann ähnlichen Gruppen anderer Länder und anderer Kulturbereiche und schließlich einer internationalen Kommission zur Stellung vorgelegt werden“. Die Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Evian-les-Bains vom 14.—24. 7. 1961 nahm einen Bericht über den bisherigen Verlauf des Gespräches der Studienkommission entgegen und gab die Empfehlung, „daß der Dialog zwischen dem LWB und der römisch-katholischen Kirche auch nach Beendigung der Arbeit der gegenwärtigen oder geplanten Studienkommissionen in einer angemessenen Form fortgesetzt werde“²⁴. Die ursprüngliche „Straßbur-

¹⁹ Ebd. 372.

²⁰ W. Kasper, Realismus — aber auch Hoffnung. Zu Hans Conzelmanns Warnung vor ökumenischer Euphorie: Luth. Monatshefte 9 (1970) 545 f., hier 545.

²¹ Vgl. A. 7: Luth. Rundschau 19 (1969) 468.

²² Ebd. S. 488.

²³ Dr. H. Meyer erklärte in: Una Cancta 26 (1971) 332 (s. A. 7): Die Beendigung der Arbeit der Studienkommission „bedeutet nicht, daß das Gespräch zwischen dem Lutherischen Weltbund und der römisch-katholischen Kirche abgeschlossen ist. Es erschien jedoch als richtig, nach dieser ersten Gesprächsrunde anzuhalten, die erzielten Ergebnisse einem möglichst umfassenden Auswertungsprozeß zu unterziehen, um dann zu sehen, in welcher Form das Gespräch am besten weitergeführt werden kann“.

²⁴ Offizieller Bericht der Fünften Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, bearbeitet von Chr. Krause und W. Müller-Römheld, Epd-Dokumentationsband 3, Witten-Frankfurt-Berlin 1970, 73—86, hier 208.

ger Arbeitsgruppe“ von 1965 (s. o. unter I, 1) soll „in irgendeiner Form wieder zusammengerufen werden, um sich vor allem mit den Folgerungen, die sich aus der Arbeit der Studienkommission für die Kirche ergeben, zu beschäftigen. Es ist noch nicht abzusehen, wann diese Gruppe zusammenkommt. Die lutherischen Teilnehmer sind allerdings bereits ernannt²⁵“. Es kann gefragt werden, ob die Gesprächswilligkeit des Apostolischen Stuhls mit getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften sich künftig vorrangig den Lutheranern zuwenden wird, so sehr die abendländische geistige Situation solche Gespräche als vordringlich erscheinen läßt.

(Fortsetzung folgt)

Prof. Dr. Heinz Schürmann, Erfurt

²⁵ Laut Schreiben von Dr. H. Meyer vom 4. 2. 1972.

Schillebeeckx, Edward: Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie. — Mainz: Matth. Grünewald. 1971. 176 S. Leinen 24,— DM.

E. Schillebeeckx kann man wahrhaftig als Theologen der Kirche bezeichnen. Dieses sein Buch fußt auf einer ausgewogenen und soliden Theologie, der esoterische Positionen fremd sind, Gleichsam mit einer Methode des gesunden Menschenverstandes konfrontiert er das Christentum mit den wichtigsten „Denkschulen“ der gegenwärtigen Hermeneutik und Gesellschaftskritik. Das Ergebnis ist eine umfassende und zugleich pointierte Einführung (mitsamt nützlichen Bibliographien) in die aktuellsten geistigen Bewegungen und eine durchaus verständliche, balanzierte Auseinandersetzung mit denselben.

Im Gegensatz zu den meisten deutschen Theologen bewegt sich der Autor im internationalen Rahmen. Obwohl die kritische Gesellschaftstheorie der sog. „Frankfurter Schule“ am ausführlichsten behandelt wird, findet der Leser auch Studien über Strukturalismus bzw. strukturelle Sprachanalyse, phänomenologische Sprachanalyse, logische und linguistische Sprachanalyse sowie Sprachontologie. Bei den jeweiligen Auswertungen gelangt S. zu grundsätzlichen Haltungen, die sowohl den positiven Beitrag als auch die Begrenztheit der dargestellten Positionen ergründen.

Ein großer Teil des Buches beschäftigt sich mit eigenständigen Vorschlägen zur aktualisierenden Interpretation des Glaubens. Im allgemeinen wird dabei für das Einbeziehen der heutigen Erfahrungen in die theologischen Aussagen plädiert, so daß sie „einen weltlich verständlichen Sinn“ (16) gewinnen. Somit hat die Gegenwart der Kirche als Norm zusammen mit der Tradition zu fungieren. Überdies werden grundlegende Kriterien für die Kontinuität im rechten Glaubensverständnis ausgearbeitet: insbesondere bezüglich des Pluralismus, der Orthopraxie, des kirchlichen Lehramtes u. a. m. Eine ausführliche Behandlung kommt dem „Korrelationskriterium“ zu: Wie verhält sich die christliche „Antwort“ zu der eigenartigen derzeitigen Formulierung der menschlichen „Frage“ nach Gott? Als Lösung bietet S. die folgende These: „Die zögernde, zuerst in der Praxis gegebene Antwort des Menschen auf seine eigene Frage wird im christlichen Glauben identifiziert, mit dem Finger aufgewiesen“ (106); m. a. W. ist es demnach die heutige Aufgabe der Theologie, als „Hüterin der Transzendenz“ (171) zu dienen.

W. J. Hoye, Mainz

Krüger, Friedhelm: Bucer und Erasmus. Eine Untersuchung zum Einfluß des Erasmus auf die Theologie Martin Bucers (bis zum Evangelien-Kommentar von 1530). Wiesbaden (F. Steiner) 1970 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Bd. 57). X. 233 S. Ln. 40,— DM.

Das Interesse an Bucer als Reformator und Theologen nimmt zu, seit ein größerer Teil seines Werkes in einer Neuausgabe wieder allgemein zugänglich ist. Die Arbeit des Verfassers basiert indes im wesentlichen auf den bisher noch nicht wieder edierten Bibel-Kommentaren der Jahre 1527–1530. In überaus sorgfältiger und gründlicher historisch-philologischer Analyse werden die Texte Bucers auf ihren Gehalt an humanistischem, vornehmlich erasmianischem Gedankengut geprüft. Dabei konzentriert sich die Studie auf die fünf zentralen Themenkreise reformatorischer Theologie: Gesetz und Evangelium, Offenbarung, Anthropologie, Glaube und Rechtfertigung, Abendmahlslehre. Während bisher in der Bucer-Forschung weitgehend die These vertreten wurde, daß bei dem Straßburger Reformator auf eine humanistische Frühphase eine reformatorische Reifephase gefolgt sei, so weist dagegen der Verfasser überzeugend nach, daß sich die humanistischen Grundzüge im Denken Bucers bis zu dem großen Evangelien-Kommentar von 1530 und darüber hinaus durchgehalten haben. Sie haben sich mit den zentralen Ideen der reformatorischen (lutherischen) Theologie zu einem durchaus neuen und eigenständigen theologischen Denktypus verbunden. Es verdient besonders hervorgehoben zu werden, daß der Verfasser die Theologie Bucers in ihrer Eigenart herausarbeiten und positiv werten kann, statt sie — wie schon öfters geschehen — auf lutherischer Waage zu wiegen und zu leicht zu befinden.

H. Feld, Tübingen

Martin, André: Die Gläubigen in Rußland — die offizielle orthodoxe Kirche in Frage gestellt. Luzern—München: Rex-Verlag 1971. 334 S. 12,80 Sfr.

Vorliegende Dokumentation der Christenverfolgungen in der UdSSR stützt sich auf Zeugnisse, die „ausnahmslos sowjetischer Herkunft“ (S. 19) sind, wobei der Verfasser dazu noch bemerkt: „Wir haben mit Bedacht im Ausland entstandene Texte weggelassen. Selbstverständlich sind uns diese Dokumente nicht mit der Post zugeschickt worden! Sind sie unecht? Sind es Nachahmungen oder gar Betrügereien? Die offenkundige Zurückhaltung der sonst allmächtigen Propaganda, die Vogel-Strauß-Politik treibt und diese erdrückenden Zeugnisse nicht zur Kenntnis nehmen will, sollte uns immerhin zu denken geben. Es ist bekannt, daß der Eisenerne Vorhang in immer schnellerem Tempo zerschleift, an vielen Stellen Risse aufweist und durch zahlreiche Lücken Texte durchläßt, die uns noch vor etwa zehn Jahren nie erreicht hätten.“ (S. 19). Zweck der hier zusammengetragenen Dokumente ist es also, zu „informieren, um zu helfen“ (S. 34). Unter „Helfen“ ist wohl der Aufbau einer Meinungsbildung in den freien Ländern der Christenheit zu verstehen, die durch alle verharmlosenden und zum Teil direkt lügnerischen Darstellungen der Situation in Rußland durch Staat und Moskauer Patriarchat den Weg zur echten Wahrheitsfindung in diesem Punkte zu weisen vermag.

So klein und äußerlich unscheinbar dieses Buch auch sein mag, es stellt einen hervorragenden Meilenstein dar in der Klärung, was man von vielen Äußerungen des Moskauer Patriarchates zu halten hat, beziehungsweise was unbedingt einer Richtigstellung bedarf. Nach einem einleitenden Wort von Gabriel Marcel, das mutig, klar und echt ist, wie einer hochbedeutsamen Einführung durch den Verfasser selbst, wird in einem ersten Hauptteil die Lage der offiziellen Kirche der Orthodoxie Rußlands behandelt, während ein zweiter Abschnitt Verfolgungen und Prozesse gegen Gläubige bringt beziehungsweise lebendig vor Augen führt. Erschüttert liest man eindeutige Zeugnisse der Aushöhlung der Kirche durch die Konferenz von Sagorsk vom 1.—4. Juli 1969, an der der Metropolit Nikodim einen maßgeblichen, unrühmlichen Anteil hatte. Beinahe mit Empörung entdeckt man, welches Spiel der vielgerühmte Nikodim hinter und manchmal auch vor den Kulissen der russischen Kirche spielt, mit Bewunderung steht man vor der Heldengestalt von Erzbischof Hermogen, den Briefen und Eingaben von zwei Moskauer Priestern an Patriarch und Behörden im Dezember 1965, den Äußerungen von Laien wie Boris Talantow und dem Brief von A. Lewitin-Krasnow an Papst Paul VI., der etwa im Jahre 1969 geschrieben sein dürfte. Beschämt muß man sich das diplomatische Getue zwischen Rom und Moskau angesichts solcher Tatsachen vor Augen stellen lassen, das nach dem Ableben des immerhin vorsichtigen Kardinals Bea um sich gegriffen hat, wozu schließlich Martin noch die noble Bemerkung zu machen sich anstrengt: „Die Kontakte vermehrten sich in steigendem Maße. Der slawische Zauber wirkte nach Wunsch. Großartige Geschenke beeindruckten die Empfänger, deren Gutgläubigkeit geschickt ausgenutzt wurde. Man glaubte in den verantwortlichen Kreisen tatsächlich, daß es um Ökumenismus gehe. Es hätte einer weit besseren Kenntnis der sowjetischen Realität bedurft, um vorsichtige Zurückhaltung zu wahren“ (S. 163). Die im Anschluß daran zum Teil protokollarisch wiedergegebenen Verhandlungen gegen Christen erinnern in ihrer Ursprünglichkeit und Bekenntnisfrische an die frühchristlichen Märtyrerakten der frühesten Zeit des 2. Jahrhunderts. Gerade dieser Vergleich, der sich einem förmlich aufdrängt, ist Anlaß nicht nur zur Bestürzung darüber, daß so etwas immer wieder vorkommt, sondern auch zur Freude über das ungetrübt aufstrahlende Bekenntertum in gegenwärtiger Stunde der Kirche.

Was eben festgestellt wurde, kann man in Anbetracht des ganzen kleinen, und doch so großartigen Werkes sagen: Man ist bestürzt über soviel bisher verschwiegene beziehungsweise verschleierte Bosheit, und man ist zugleich beglückt über das Leben Christi in den Bekenntnissen der Christen des heutigen Rußlands. Ich darf noch einmal sagen: Dies Buch gehört in die Bibliothek und Hand jedes Christen, denn es fördert in einem Punkte der gegenwärtigen Kirchengeschichte wesentlich den Weg der Wahrheitsfindung.

E. Sauser, Trier

Ruppert, Fidells: Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge des klösterlichen Gehorsams. — Münsterschwarzacher Studien, Bd. 20. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1971. 466 S.

Diese hochbedeutsame Studie zerfällt in drei Hauptteile: Die Entstehung des pachomianischen Klosterverbandes, die Führungs- und Ordnungskräfte der pachomianischen Klö-

ster, das Gehorsamsverständnis der Pachomianer. Der dritte Hauptteil, aus dem wir einige bedeutsame und auch für die Gegenwart sehr wichtige Erkenntnisse bringen, verdeutlicht, vertieft und gestaltet die Erkenntnisse der vorangegangenen Abschnitte thematisch aus. Hierbei wird zunächst klargestellt, daß die von den meisten Wissenschaftlern bisher aufgestellte Behauptung vom Gehorsam als der grundlegenden Tugend der Pachomianer (371) kaum durch einen Beweis gestützt wird (372), und der Verfasser stellt dieser fast allgemeinen These aufgrund seiner Forschungen die Behauptung entgegen: „An keiner Stelle des ganzen pachomianischen Schrifttums wird der Gehorsam als das Höchste oder das spezifisch Pachomianische bezeichnet — selbstverständlich spielt der Gehorsam bei den Pachomianern eine große Rolle — es sollte lediglich auf ein weitverbreitetes Mißverständnis hingewiesen werden, als ob sich bei den Pachomianern alles nur um den Gehorsam gedreht hätte!“ (373 ff.). Bei der mit minutiöser Genauigkeit angestellten Untersuchung des Verfassers, worin nun eigentlich der Stellenwert des pachomianischen Gehorsams liege, ergibt sich die bemerkenswerte Tatsache, daß der Mönch den Willen Gottes nicht einfach nur durch den Oberen, sondern auch in der Hl. Schrift und durch sein eigenes Gewissen erfährt (376 f.). Weiter wird auf die Vorrangigkeit des unmittelbaren Hörens auf Gott verwiesen (377) und an Hand von verschiedenen Aussagen bewiesen, daß Selbständigkeit im Kloster durchaus möglich sei, wobei diese „eine besondere Form des Gehorsams und der Abhängigkeit gegenüber Gott“ (382) darstelle. Dazu kommt der Gehorsam im Sinne einer Abhängigkeit vom Oberen, in dem Augenblick, da ein Mönch nicht fähig ist, im oben genannten Sinne „selbständig“ zu sein. Zu dieser Erkenntnis meint der Verfasser: „Dieser pädagogische Gehorsam ist aber nur eine Form geistlicher Orientierung. Es ist auch möglich, daß einer selbst fähig ist, sein geistliches Leben fruchtbar zu gestalten. Die Unabhängigkeit von der Führung durch einen anderen hat aber nichts mit stolzer Selbstgenügsamkeit zu tun, sondern sie setzt einen besonders engen und unmittelbaren Anschluß an Gott voraus — man wird jedoch beide Wege nicht zu stark voneinander abheben dürfen, als ob sie nichts miteinander zu tun hätten — im konkreten Leben wird es ja auch kaum so sein, daß ein Mensch entweder völlig unselbständig ist oder ganz ohne Hilfe eines anderen auskommt. Beide Wege werden sich normalerweise ergänzen“ (387 f.).

Der Verfasser versucht dann im Laufe seiner weiteren Darlegungen zu zeigen, wie das Verhältnis dieser beiden Wege zueinander sich weiterentwickelt hat. Er kann nachweisen, daß nach dem Tode des Pachomius die Vorstellung an Raum gewann, daß die direkte Bindung an Pachomius, das heißt der Weg der „Unselbständigkeit“, das schlechthin Notwendige und Einzige sei (391). Er meint: „Persönliche Prüfung und Entscheidung des Einzelnen sind nicht mehr vorgesehen. Die gläubige Auslieferung an den Oberen wird damit zur Frage nach Leben und Tod“ (391). Das Bild des absoluten Gehorsams, verbunden mit der Vorstellung vom gehorsamen Jesus, dem man gleich werden muß (394), wird immer vorherrschender — eine Richtung, die dann im 6. Jahrhundert in der Magister- und Kolumbanregel ihre extremen Ausformungen gefunden hat (396).

Der Verfasser bringt diese Tendenzen mit einer „ziemlich negativen Sicht des Menschen und seiner Fähigkeiten“ (396) zusammen und bemerkt: „Die ursprüngliche pachomianische Sicht weicht aber erheblich davon ab. Sie geht von einem relativ positiven Menschenbild aus . . . Gehorsam gegenüber einem geistlichen Führer ist nützlich und auch notwendig, aber für Pachomius hat er nicht jene absolute Verbindlichkeit wie in späterer Zeit. Er hat auch nur eine subsidiäre Aufgabe, und grundsätzlich hält man bei jedem Bruder offen, daß er bis zu einem gewissen Grad fähig ist, sich von Gott selbst führen zu lassen. Es hat sich aber gezeigt, daß auch im pachomianischen Schrifttum schon Tendenzen da sind, den erzieherischen Gehorsam als absolut verbindlich hinzustellen“ (397).

Kurzum: man wird, gerade in Ordenskreisen, sehr gut daran tun, diese Arbeit kritisch, aber auch aufgeschlossen zugleich zu studieren, denn sie bringt wertvolles Material für eine Neuorientierung in Sachen Gehorsam und Sicht des Oberen, der eben nicht ohne weiteres Christus ist, neben dem vielmehr Christus auch „selbständig“ stehen kann und muß.

E. Sauser, Trier

Seripando, Girolamo: *De iustitia et libertate christiana*. Kontrovers-theologische Probleme aus der Sicht eines bedeutenden Trienter Konzilstheologen. Reihe: *Corpus Catholicorum* Bd. 30. Hg. v. Forster, Anselm. Münster i. W.: Aschendorff-Verlag. 1970. XXII und 130 S. Kart. 24,— DM.

Seripando gehört zu den bedeutendsten Vertretern der humanistischen Reformbewegung des 16. Jahrhunderts. Über die italienische evangelische Bewegung kam der Augustiner-general und spätere Kardinal zur inneren Auseinandersetzung mit den Lehren der Refor-

matoren, namentlich der Rechtfertigungslehre. Er bemühte sich, die positiven Elemente des neuen Rechtfertigungsverständnisses der Reformatoren durchaus ernst zu nehmen. Aus diesem inneren Ringen heraus ist der Dialog „De iustitia et libertate christiana“ entstanden. Er bildet eine eingehende Widerlegung von Luthers Schrift „De libertate christiana“. Doch ist das Werk unvollendet geblieben.

Nach einem einleitenden Prooemium folgt als Überleitung ein Dialog zwischen Seripando und Augustinus. Daran schließt sich ein Traktat an über die Rechtfertigungskontroversen im Laufe der Kirchengeschichte. Der folgende umfangreiche Teil bildet die Auseinandersetzung mit der reformatorischen Schrift „De libertate christiana“. Diese Auseinandersetzung geschieht jeweils in dem Gegeneinander eines Oppugnators und eines Propugnators, jedoch ist die letzte Durcharbeitung zu einem reinen Dialog, wie das Seripando ursprünglich gewünscht hatte, nicht zustande gekommen.

Die Edition von A. Forster bildet eine Bereicherung des Corpus Catholicum, für die man dankbar ist, bietet doch diese großangelegte Quellenpublikation kontrovers-theologischer Schriften ein notwendiges Instrumentarium für die theologische und historische Beschäftigung mit dem Zeitalter der Glaubensspaltung.

K. Ganzer, Würzburg

Simon, Gerhard: Die Kirchen in Rußland. Berichte und Dokumente. München: Manz-Verlag. 1970. 228 S. kart. 18,— DM.

Es ist für den Außenstehenden recht schwierig, sich ein einigermaßen adäquates Bild über die Lage der Kirchen in der Sowjetunion zu machen. Die kursierenden Nachrichten sind oft widersprüchlich, da sachgemäße Informationen nur sehr schwer nach außen dringen. Um so dankbarer greift man zu dem vorliegenden Buch, das mit großer Kenntnis der Verhältnisse und mit der nötigen Sachlichkeit geschrieben ist. Der Autor analysiert zunächst die Verhältnisse der russischen Kirche am Vorabend der Revolution mit ihrer engen Verflochtenheit in das zaristische Regime. Sodann schildert er den Weg der einzelnen christlichen Kirchen und Gemeinschaften unter der sowjetischen Herrschaft bis in unsere Tage. Nach der anfänglichen starken Unterdrückung der religiösen Institutionen erfolgte eine gewisse Entspannung während des 2. Weltkrieges, doch wurde diese unter Chruschtschow wieder von einer Phase der Verfolgung und verstärkten atheistischen Propaganda abgelöst. Gegen das oft allzu weitgehende Taktieren und Entgegenkommen der offiziellen Kirchenleitungen, namentlich des Moskauer Patriarchats, gegenüber der Sowjetregierung erheben sich in neuerer Zeit in zunehmendem Maße oppositionelle Gruppen vor allem aus Kreisen der Intellektuellen.

Dem Buch ist im Anhang eine Reihe von Dokumenten beigegeben, die ein oft erschütterndes Zeugnis religiösen Starkmutes inmitten der Verfolgungen ablegen und den westlichen Kirchen in der Freiheit manche Lektion erteilen können. K. Ganzer, Würzburg

Atlas zur Kirchengeschichte. Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart. Herausgeg. von Hubert Jedin, Kenneth Scott Latourette, Jochen Martin. Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1970. 235 S. und XXXVIII. Leinen 122,50 DM.

Durch den vorliegenden Atlas wird eine empfindliche Lücke im Bereich der Kirchengeschichte ausgefüllt. Das Kartenwerk Heussi-Mulert war längst vergriffen und darüber hinaus nicht mehr auf dem Stand der neueren Forschung. Der neue Atlas unterrichtet nun die Studierenden und alle Interessierten in umfassender Weise und bietet dem Forscher ein wertvolles Hilfsmittel für seine Arbeit. Die Thematik des Werkes, das auf Grund der neuesten Forschungsergebnisse erarbeitet wurde, ist ökumenisch ausgerichtet: Die Entwicklung der verschiedenen christlichen Gemeinschaften kommt zu Wort. Aber nicht nur die Ausbreitung des Christentums oder der einzelnen Konfessionen, die Entwicklung der kirchlichen Verfassung, die Geschichte der religiösen Orden wird dargestellt. Der Leser wird durch zahlreiche schematische Skizzen auch etwa über den Aufbau der römischen Kurie, über die russische Kirchenverwaltung, die Arbeitsweise der Anglikanischen Kirche, die Verfassung Reformierter und Lutherischer Kirchen oder über die Entwicklung der Kirchenspaltungen und Einigungsbewegungen unterrichtet.

Ein ganz besonderer Vorzug des Atlases ist es, daß jeder Karte ein eingehender Kommentar beigegeben ist. Darin werden die Quellen genannt, die der Herstellung der Karte zugrunde gelegt wurden. Es werden aber auch Erläuterungen gegeben, die das Verständnis der notwendigerweise statischen Karten wesentlich erleichtern bzw. die Aussagen der Karten ergänzen.

Der neue Atlas zur Kirchengeschichte ist ein wohl gelungenes Werk, das jeder, der sich irgendwie mit Kirchengeschichte beschäftigt, immer wieder dankbar zur Hand nehmen wird.

K. Ganzer, Würzburg

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- Adam, Adolf: Erneuerte Liturgie. Eine Orientierung über den Gottesdienst heute. Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1972. 208 S. Kart. Lam. 22,— DM.
- Archiv für mittelhheinische Kirchengeschichte. Im Auftrag der Gesellschaft für mittelhheinische Kirchengeschichte in Verb. mit A. Kloos. F. R. Reichelt, H. Wolter. Hrsg. v. A. Ph. Brück. 24. Jahrg. Speyer/Rh.: Jaeger Druck. 1972. 320 S. Brosch.
- Beutler, Johannes: Martyria, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes. Frankfurter Theologische Studien. Bd. 10. Frankfurt/M.: Josef Knecht. 1972. 398 S. Brosch. Lam. 48,— DM.
- Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bearbeitet und hrsg. von Fr. W. Bautz. 5. Lieferung. Hamm: Verlag Traugott Bautz. 1972. Brosch.
- Biser, Eugen: Theologie und Atheismus. Anstöße zu einer theologischen Aporetik. München: Kösel. 1972. 94 S. Kart. 11,80 DM.
- Blank, Josef: Jesus von Nazareth. Geschichte und Relevanz. Freiburg—Basel—Wien: 1972. 152 S. Kart. Lam. 14,80 DM.
- Bloom, Anthony: Weg zur Meditation. Aus dem Englischen von Waltraud Herbstrith. Bergen-Enkheim: G. Kaffke. 1972. 92 S. Brosch. 9,80 DM.
- Brunner, August: Der Schritt über die Grenzen. Wesen und Sinn der Mystik. Würzburg: Echter 1972. 282 S. Brosch. 29,— DM.
- Carretto, Carlo: Gott auf der Spur. München: Verlag Neue Stadt. Aschaffenburg: Patloch 1972. 193 S. Pb. o. Pr.
- Desroche, H., Les dieux Révés. Théisme et Athéisme en utopie. Paris: Desclée. 1972. 223 S. Brosch. 250,— Bfrs.
- Die Episteln und Evangelien der Sonn- und Festtage. Auslegung und Verkündigung 16. Die Episteln VIII. Hrsg. v. H. Kahlefeld in Verb. m. O. Knoch. Frankfurt: Knecht. Stuttgart: Kathol. Bibelwerk. 1972. S. 203—316. Brosch.
- Die Episteln und Evangelien der Sonn- und Festtage. Auslegung und Verkündigung 18. Die Episteln IX. Hrsg.: H. Kahlefeld und O. Knoch. — Frankfurt/M.: Knecht. — Stuttgart: Kathol. Bibelwerk. 1972. S. 319—452.
- Die Episteln und Evangelien der Sonn- und Festtage. Auslegung und Verkündigung 20. Die Episteln. X. Hrsg.: H. Kahlefeld in Verb. m. O. Knoch. Frankfurt/M.: Knecht. Stuttgart: Kathol. Bibelwerk. 1972. S. 453—537. Brosch.
- Die Episteln und Evangelien der Sonn- und Festtage. Auslegung und Verkündigung 21. Die Episteln XI. Hrsg.: H. Kahlefeld in Verb. m. O. Knoch. Frankfurt/M.: Knecht. Stuttgart: Kathol. Bibelwerk. 1972. S. 539—667. Brosch.
- Die Episteln und Evangelien der Sonn- und Festtage. Auslegung und Verkündigung 17. Die Evangelien IX. Hrsg. v. H. Kahlefeld in Verb. m. O. Knoch. Frankfurt/M.: Knecht. Stuttgart: Kathol. Bibelwerk. 1972. S. 135—272. Brosch.
- Die Episteln und Evangelien der Sonn- und Festtage. Auslegung und Verkündigung 19. Die Evangelien X. Hrsg.: H. Kahlefeld in Verb. m. O. Knoch. Frankfurt/M.: Knecht. Stuttgart: Kathol. Bibelwerk. 1972. S. 275—422. Brosch.
- Die Orden heute. Perspektiven für die Zukunft. Mit Beiträgen von E. Cornélis, P. Deselle, A. Durand, F. M. Genuyt, Sr. Marie und M. Rondet. — Aschaffenburg: Patloch. 1972. 156 S. Brosch.
- Die theologische Dimension der Frage nach dem Menschen. Hrsg.: P. Görges und J. M. Meier. Donauwörth: Ludwig Auer. 1972. 96 S. Kart. 6,80 DM.
- Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Hrsg. von J. Krautscheidt und H. Marré. Nr. 7. Münster: Aschendorff. 1972. 136 S. Pb. 12,— DM.
- Fohrer, Georg: Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments. Berlin—New York: Walter de Gruyter. 1972. X 276 S. Kart. 38,— DM.
- Görlich, E. Joseph: Pater Rupert Mayer. Münchens Männer-Apostel. Ein Lebensbild. Aschaffenburg: Patloch. 1972. 141 S. Kart.

- Günther, Bonifatius: Satan, der Widersacher Gottes. — Aschaffenburg: Pattloch. 1972. 252 S. Brosch.
- Günther, Bonifatius: Maria, die Gegenspielerin Satans. — Aschaffenburg: Pattloch. 1972. 384 S. Brosch.
- Hainz, Josef: Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung. Regensburg: Pustet. 1972. 400 S. Kart. 64,— DM.
- Handbuch der Pastoraltheologie Bd. V: Lexikon. Hrsg.: F. Klostermann, K. Rahner, H. Schild. Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1972. 664 S. Ln. 115,— DM.
- Hemmerle, Klaus: Unterscheidungen. Gedanken und Entwürfe zur Sache des Christentums heute. Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1972. 136 S. Kart. Lam. 13,80 DM.
- Keel, Othmar: Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen. — Zürich—Einsiedeln—Köln: Benziger; Neukirchen: Neukirchener Verlag. 1972. 368 S. Lw. 90,— DM.
- Klinkhammer, Karl Joseph: Adolf von Essen und seine Werke. Der Rosenkranz in der geschichtlichen Situation seiner Entstehung und in seinem bleibenden Anliegen. Eine Quellenforschung. Frankfurter Theologische Studien. Bd. 13. Frankfurt/M.: Josef Knecht. 1972. 434 S. Brosch. Lam. 48,— DM.
- Kranz, Gisbert: Liebe und Erkenntnis. Ein Versuch. München und Salzburg: Anton Pustet. 1972. 141 S. Brosch. Lam. 14,80 DM.
- Kuhn, Heinz-Wolfgang: Ältere Sammlungen im Markusevangelium. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1971. 270 S. Brosch. 35,— DM.
- Langevin, Paul Emile: Biblische Bibliographie 1930—1970. Québec: Les Presses de L'Université Laval. 1972. 935 S. Geb. \$ 45,—.
- Légaut, Marcel: Meine Erfahrung mit dem Glauben. Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1972. 408 S. Kart.-lam. 26,— DM.
- Legge e vangelo. Discussione su una legge fondamentale per la Chiesa. Brescia: Paideia Editrice. 1972. 712 S. Brosch. o. Pr.
- Maaß, Fritz-Dieter: Mystik im Gespräch. Würzburg: Echter-Verlag. 1972. 272 S. Brosch. 48,— DM.
- Mysterien Christi. Frühchristliche Hymnen aus dem Griechischen. Übertragen v. Th. Michels, Mönch der Abtei Maria Laach. Münster: Aschendorff. 1972. 76 S. Ln. 4,— DM.
- Psalmen in der Sprache unserer Zeit. Der Psalter und die Klagelieder, eingeleitet, übersetzt und erklärt von E. Gerstenberger, K. Jutzler und H. J. Boecker. Zürich—Einsiedeln—Köln: Benziger. Neukirchen—Vluyn: Neukirchener Verlag. 1972. 256 S. Brosch. 9,— DM.
- Quadflieg, Josef: Theologie in Kinderköpfen? Donauwörth: Ludwig Auer. 1972. 112 S. Kart. 9,80 DM.
- Ritter, Adolf-Martin: Charisma im Verständnis des Johannes Chrysostomos und seiner Zeit. Ein Beitrag zur Erforschung der griechisch-orientalischen Ekklesiologie in der Frühzeit der Reichskirche. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1972. 232 S. Kart. 48,— DM.
- Sarmata — Gesammelte Studien von Th. Michels. Anlässlich seines 80. Geburtstages Hrsg.: v. N. Brox und A. Paus. Münster: Aschendorff. 1972. XIII und 241 S. Ln. 44,— DM.
- Schlier, Heinrich: Der Apostel und seine Gemeinde. Auslegung des ersten Briefes an die Thessalonicher. Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1972. 120 S. Kart.-Lam. 13,80 DM.
- Schmitt, Rainer: Zeit und Lade als Thema alttestamentlicher Wissenschaft. Eine kritische forschungsgeschichtliche Darstellung. Gütersloh: Gerd Mohn. 1972. 336 S., Ln. 64,— DM.
- Schwanz, Peter: Imago Dei als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien. Halle (Saale): Max Niemeyer. 1970. 278 S. o. Pr.
- Theis, Nicolas: John Henry Newman in unserer Zeit. Nürnberg: Glock und Lutz. 1972. 240 S. Lw. 25,— DM.
- Wegener, Thomas: Das innere und äußere Leben der gottseligen Dienerin Gottes Katharina Emmerich aus dem Augustinerorden. — Aschaffenburg: Pattloch. 1972. 292 S. Lw.
- Winowska, Maria: Das Geheimnis des Pater Maximilian Kolbe. Aschaffenburg: Pattloch. 1972. 176 S. Pb. o. Pr.

STUDIA ANGLICANA

Herausgegeben vom Ökumenischen Dienst der Benediktinerabtei
St. Matthias in Trier

Soeben erschienen:

Band IV

GEORGE BENNETT

Das Wunder von Crowhurst oder der Heilungsauftrag Jesu

Mit Beiträgen von Balthasar Fischer und Otto Witt. 111 Seiten, 8°, kartoniert DM 9,80

Das urchristliche Charisma der Krankenheilung wurde von Anglikanern wiederentdeckt. Bennett schildert in einem fesselnden Erlebnisbericht, wie durch Gottes Kraft Menschen bis in die Tiefen der Seele erneuert und damit von körperlichen Gebrechen geheilt wurden. Otto Witt begründet den Heilungsdienst aus biblischer Sicht. Der kath. Liturgiewissenschaftler Balthasar Fischer findet die Brücke zum Sakrament der Kranken-salbung, die Jahrhunderte hindurch als „letzte“ Ölung gründlich mißverstanden wurde.

Früher erschienen:

Band I

KARL-MICHAEL DIERKES

Anglikanische Frömmigkeit und Lehre im Kirchenlied

XV, 346 Seiten, 8°, Leinen DM 28,—

Einleitend gibt Dierkes einen geschichtlichen Abriss des englischen Kirchenliedes, stellt die Liedautoren vor und skizziert den Aufbau des anglikanischen Gebetbuches. Unter dem Gesichtspunkt von Glaube und Frömmigkeit werden im Hauptteil viele Lieder charakterisiert. Abschließend wird ein umfassendes Bild der anglikanischen „Comprehensiveness“ als „Einheit in der Vielfalt“ geboten.

Band II

JOHN JAY HUGHES

Absolut Null und Nichtig

Zur Ablehnung der anglikanischen Weißen durch die Bulle Leos XIII. „Apostolicae curae“ vom 13. September 1896

X, 432 Seiten, 8°, Leinen DM 38,—

Der an der Bulle Leos XIII. gescheiterte Versuch von Lord Halifax und Abbé Portal, beide Kirchen in ein Gespräch miteinander zu bringen, sollte mit dem Dialog über die Weihefragen beginnen und sich auf andere Fragen ausbreiten. Die Unwahrhaftigkeiten und Täuschungsmanöver, mit denen in Rom und England gegen den mutigen Vorstoß von Halifax, Portal und deren Freunde operiert wurde, belegt Hughes durch zahlreiche, hier erstmals veröffentlichte Schriftstücke.

Band III

AUGUSTIN PUTZ

Interkommunion und Einheit

Dokumente aus England, 314 Seiten, 8°, kartoniert, DM 22,—

Die streckenweise dopsprachig publizierten Texte werden vom Verfasser ausführlich kommentiert und durch ein Register erschlossen. Der Band ist eine hervorragende Grundlage zur Erörterung zentraler Fragen der Ökumene, welche durch die auch auf katholischer Seite gegenwärtig viel diskutierte Interkommunion besonders aktuell sind.

Die Reihe wird fortgesetzt. Sonderprospekte auf Wunsch.

Paulinus-Verlag - 55 Trier - Postfach 30 40

7 Millionen für die Kultur. Für Sie. Für Ihre Kinder und Enkel. Für alle Bildungsinstitutionen.

Zwei deutsche Buchreihen dringen seit Jahren immer stärker auf dem Buchmarkt vor: „Kultur der Nationen“ (Die Welt in der Tasche) und „Deutsche Landeskunde“ (Deutschland in der Tasche). 53 Bände sind bereits erschienen. In etwa 5 Jahren wird mit 65 Auslandsbänden, in 2 Jahren mit 35 Deutschlandbänden das vor zwei Jahrzehnten entworfene Konzept einer „Enzyklopädie der Kulturgeographie“ abgeschlossen sein.

Unser Auslandssektor steht ununterbrochen mit allen Welthauptstädten in Verbindung — denn Neuauflagen erfordern jüngste Informationen aus erster Hand. Unser Inlandssektor hält Kontakt mit zuständigen Länderressorts — auch seine Tätigkeit zielt auf ungebrochenen Informationsfluß (siehe Gebietsreform).

Der außerordentliche Kapitalaufwand von insgesamt rund 7 Millionen (dabei keine Subventionen) ist ein Umstand, das Gesamtprojekt über die lebende Generation hinaus zu planen und zu sichern. Der andere Grund ist die Unsicherheit und Ratlosigkeit neuzeitlicher Bildungstheorien: unser Doppelunternehmen ist noch verankert in der klassischen Universalbildung — und sie orientiert sich an Tradition und sie zielt auf Kontinuität.

Unsere bilderselige Gegenwart vergißt meist, daß grundlegende Information, daß das *eigentliche* Selbstverständnis einer Nation nicht von Bildbänden allein ausgehen kann. So sehr die Bände beider Reihen selbst mit einem vortrefflichen Bilderteil — auf Tafeln — ausgerüstet sind, das Schwergewicht liegt auf ihrem Textteil, der mit zw. 400—600 Seiten je Band dem Unternehmen den Charakter eines Handbuches und — darüber hinaus — eines Haus- und Lese-Buches sichert. Der optimale Umfang der Bände erlaubt, Wesen und Erscheinungsbild eines Landes, Geschichte und Kultur, Staat und Gesellschaft, Wirtschaft und Politik, Künste und Erziehung, Volkstradition und Gegenwartsprobleme ausführlich zu verdeutlichen.

Der Verlag informiert jeden Interessenten über ein Bezugssystem, das drei günstige Kaufalternativen anbietet: Bezug auf Abruf — Subskription (10 % Nachlaß) — Ratenkauf. Zur Information tritt der Nachweis, wo und wie beide Buchreihen zur Ansicht eingesehen werden können.

Die Welt ist in Bewegung. Neben der „Deutschen Landeskunde“ ist es vor allem die „Kultur der Nationen“-Reihe, die das, was täglich Presse, Rundfunk, Fernsehen ins Haus bringen, systematisch, komplex und dauerhaft aufarbeitet und vertieft. Allein 8 Bände Europa, 8 Bände Balkan, 5 Bände Fern- und Nahost, 6 Bände Südamerika liegen bereits vor. Sie stehen bereit, auf Stichwort weiterführende Antworten zu geben. Die DLK und die KDN „sind mit dabei“.

GLOCK

Glock und Lutz Verlag
Karl Borromäus Glock
Nürnberg Feldgasse 38

SARMENTA

Gesammelte Studien von Thomas Michels OSB
Das Buch hat zum Teil dokumentarischen Charakter und spiegelt ein Stück des Weges der Theologie im 20. Jahrhundert, reicht aber in anderen Untersuchungen bis zur aktuellen kirchlichen Situation herauf. Es bringt Beiträge zur Geschichte und zum Wesen der Liturgie, zur Kirchengeschichte, Patrologie und Religionswissenschaft sowie Überlegungen zum Mönchtum und endlich Studien zur Ikonographie und Kunst.

Der Band sammelt aus den Ergebnissen eines langen Forscherlebens eine große Zahl von wichtigen Studien, die in ihrer Mannigfaltigkeit als „Sarmenta“ verstanden sind: als Setzreiser, aus denen weiteres Leben, weitere Ergebnisse treiben. Sie kommen aus einer theologischen Grundhaltung, welche die christliche Überlieferung aufgreift, um sie auf die Zukunft zu öffnen. Ihr Rückblick in die Vergangenheit hat nicht ein antiquarisches, sondern ein aktuelles Interesse. Die Aufsätze beginnen im Jahre 1921, also in der ganz frühen Phase der kirchlichen Erneuerungsbestrebungen, mit Überlegungen zum Wesen der Kirche und ihrer Liturgie. So hat das Buch zum Teil dokumentarischen Charakter und spiegelt ein Stück des Weges der Theologie im 20. Jahrhundert, reicht in anderen Untersuchungen aber bis zur aktuellen kirchlichen Situation herauf. Detailforschung und grundlegende Einsichten sind hier auf glückliche Weise miteinander verschränkt.

Sarmenta. Gesammelte Aufsätze von Thomas Michels OSB. Anlässlich seines 80. Geburtstages herausgegeben von Norbert Brox und Ansgar Paus OSB. 1972, XIII und 241 Seiten, 13 Abbildungen auf Tafeln, Leinen 44,- DM.

Außerdem liegt vor :

Perennitas

Thomas Michels OSB zum 70. Geburtstag. Beiträge zur christlichen Archäologie und Kunst, zur Geschichte der Literatur, der Liturgie und des Mönchtums sowie zur Philosophie des Rechts und zur polit. Philosophie. Hrsg. von H. Rahner SJ und E. v. Severus OSB. 758 Seiten, 15 Tafeln, kart. 90,- DM.



**Aschendorff
Münster**

... nirgends im gesamten Alpenraum läßt sich die kontinuierliche Entwicklung der mittelalterlichen Plastik — vom magischen Flechtbandstil bis zu den romanischen Skulpturen und zu den Schnitzaltären der Spätgotik — so lückenlos verfolgen wie hier, im Zentrum der antiken Raetia Prima.



WALTER MYSS

Geburt des Menschenbildes

Mittelalterliche Plastik in der Kathedrale von Chur, 84 S. Text, 32 S. Bilder, 3 Farbtafeln, DM 17,80

ISBN 3 87071 016 0

Doch der Autor stellt weder die Werktreue der Kustoden noch die Leistung des Historikers in den Vordergrund, sein Motto ist vielmehr „die Zeichenhaftigkeit des Kreuzes im unerlösten Kosmos“. So erkennt er in den barbarischen Tierkämpfen mit Löwen und Teufelsdrachen die große Antithese zum mystischen Erlösungsgedanken, der sich in der Bauplastik der Kathedrale ergreifend widerspiegelt.

Mit der Interpretation der vier berühmten Apostelsäulen erreicht die spiritualistische Kunstbetrachtung ihren Höhepunkt. Der visionäre Ausdruck dieser Statuen ist das „sichtbare Zeichen einer Erneuerung im Geiste“, denn sie verkörpern das „neue Menschenbild des Homo coelestis“ im Gegensatz zum apollinisch diesseitigen, klassischen Ideal.

Dem weltanschaulichen Teil folgt ein Führer „durch die Kathedrale“ mit allem Wissenswerten über die Baugeschichte (1178—1272). Die Lektüre dieses Führers bereitet schon deshalb Vergnügen, weil hier ein begabter Schriftsteller zu Wort kommt, der jedes historische Detail mit einem Hauch von Poesie umgibt. *Kulturberichte der Landesregierung, Tirol*

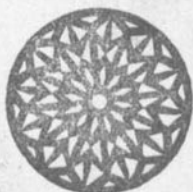
Gern erhalten Sie unsere Sonderprospekte!



BEURONER KUNSTVERLAG · 7207 BEURON

Postfach 143

BINSFELD
INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMALEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 • TELEFON 4 29 38

Neuerscheinung

HANS STEFFEN

Fürbitten und Texte

Band 1: Sonn- und Feiertage
des Lesejahres A
294 Seiten, Plastikeinband
DM 19,20

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlsendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues/Mosel

Telefon (0 65 31) 4 75

Postfach 36

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

FRIEDRICH GROTTES

Grundlegende Texte der Bibel

Hermeneutische Überlegungen

Didaktische Analysen

Methodische Hinweise

260 Seiten, Leinen, 27,80 DM

Grüters erschließt an grundlegenden Bibeltexten exemplarisch form- und redaktionsgeschichtliche Probleme, um ihr Verstehen zu erleichtern. Da die hermeneutischen Überlegungen manchem noch zu kompliziert erscheinen, macht er sie durch didaktische Analysen durchschaubar. Die methodischen Hinweise vermitteln eine willkommene Weichenstellung für den Unterricht.

PAULINUS-VERLAG TRIER

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Heinrich Groß, Regensburg
Institution und Charisma im
Alten Testament

Ernst Haag, Trier
Ez 37 und der Glaube an die
Auferstehung der Toten

Helmut Weber, Trier
Todsünde — läßliche Sünde
Zur Geschichte der Begriffe

Heinz Schürmann, Erfurt
Der Bericht der evangelisch-katholischen
Studienkommission „Das Evangelium
und die Kirche“

Heft 2
März/April 1973
82. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

Neue theologische Literatur
Kirchengeschichte

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Prof. Dr. Ernst Haag, Trier.

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier-Petrisberg, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße 35.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 33,— DM, Einzelheft 6,50 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 26,40 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühren.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 30 40, Fleischstr. 61--65.

Beilagenhinweis: Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des **Paulinus-Verlages** bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Heinrich Groß, 84 Regensburg, Agnesstraße 13

Prof. Dr. Ernst Haag, 55 Trier, Sickingenstraße 35

Prof. Dr. Helmut Weber, 55 Trier, Eugenstraße 35

Prof. Dr. Heinz Schürmann, DDR - 50 Erfurt, Löberflur 24

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Alle Rechte vorbehalten. Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem BdI oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.

Institution und Charisma im Alten Testament *

Von Prof. Dr. Heinrich Groß, Regensburg

In dieser Überschrift sind zwei grundverschiedene Größen zu einer Einheit zusammengestellt. Institution ist von Haus aus eine soziokulturelle Kategorie, die im eigentlichen Sinn von jeder naturhaften Zusammengehörigkeit, sei es nun Familie, Volk und Staat oder auch in einem eingeschränkten Verständnis von jeglichem freiwilligen Zusammenschluß zur menschlichen Gemeinschaft oder Gemeinsamkeit wie Verband, Verein und Vereinigung angewendet werden kann. Schon bei dieser Feststellung erhellt, daß der Terminus Institution nur im übertragenen Sinn vom Volk Gottes im Alten Testament gebraucht werden kann, weil für diese besondere Kennzeichnung letztlich nicht soziale und kulturelle Gegebenheiten maßgebend sind, so sehr sie für seine Deutung auch von Belang sein mögen.

Charisma dagegen gehört von Haus aus unmittelbar der religiösen Begriffssprache an und meint die spontane gnadenhafte Einflußnahme Gottes auf den Einzelmenschen und das Volk. Im übertragenen Sinn kann Charisma beispielsweise dann auch von künstlerischer Begabung ausgesagt werden.

Durch diese knappe Begriffsbestimmung vorbereitet, ist ein eigentlicher Zugang und ein Einstieg zu unserem Thema geschaffen, zugleich aber auch schon gesagt, daß zunächst das Volk Israel im Mittelpunkt der Darlegungen zu stehen hat, denn Israel, das Volk Gottes als Ganzes, steht im Zielpunkt des atl. Offenbarungsgeschehens. Im Gottesvolk soll ja das Reich Gottes — das Ziel der Offenbarung überhaupt — Wirklichkeit werden.

I.

Nach 1 Sam 8, 5 kommen eines Tages alle Ältesten Israels zu Samuel mit dem, vom Blickpunkt des empirischen Verlaufs der Geschichte Israels her gesehen, durchaus verständlichen Ansinnen: „Du bist alt geworden

* Vortrag im Rahmen der Theologischen Priesterfortbildungstagung in Regensburg am 26. 9. 1972. Die Thematik berührt sich mit dem Beitrag von Ernst Haag, Priestertum und Altes Testament, TThZ 80 (1971) 20—42. Zugrundegelegt und fortgeführt wurden meine Beiträge: Volk Gottes im AT, in: Die Kirche Volk Gottes, Stuttgart 1961, 67—96 und: Gab es in Israel ein prophetisches Amt? Ephemerides Theologicae Lovanienses 41 (1965) 5—19.

und deine Söhne leben nicht nach deinen Wegen; so setze nun einen König über uns ein, der uns richten soll, wie es bei allen Völkern der Fall ist!“ Doch das Wort mißfiel dem Samuel, der in der Schrift als letzter Vertreter und Anwalt des absolut theokratischen Königtums Jahwes über Israel erscheint, eine Gestalt der Wende wie später Johannes der Täufer. Auf sein Gebet, das er in seiner Verlegenheit an Jahwe richtet, antwortet ihm schließlich Gott: „Gib der Stimme des Volkes Gehör in allem, was sie von dir begehren! Denn nicht dich, sondern mich haben sie verworfen, daß ich nicht länger König über sie sein soll¹.“

Diese 1 Sam 8 berichtete Episode läßt schlagartig Licht auf die besondere Situation fallen, in der Israel einzig vor aller Welt steht: Es kann und darf nicht sein wie die anderen Völker, das wäre Abfall von Gott und Verrat am göttlichen Plan mit dem Volk. Denn Gott hat es herausgenommen aus allen Völkern ringsum; er hat es zu einem Zeichen unter den Völkern bestellt, er hat in Israel ein einziges Mal ein einziges Volk der Erde als völkische und blutmäßige Größe auserwählt.

Erwählung durch Gott ist eine wesentliche, charismatische Grundstruktur des göttlichen Heilswerks überhaupt; durch Erwählung wird das Heilsgeschehen eröffnet und ins Werk gesetzt. Diese Grundanlage bleibt im Heilsplan Gottes gültig und wirksam bis hin zum vollendeten Anbruch des eschatologischen Gottes-Reichs der Endzeit. Erwählung besagt, daß alle Initiative des Heilshandelns zuletzt im freien Entscheid Gottes liegt: Erwählung ist als freie charismatische Gottes-Tat demnach Grundvoraussetzung für die besondere Situation des geschichtlichen Israel. Zu Beginn des neuen Heilsweges, der mit der Erwählung Abrahams Gen 12,1—3 einsetzt² — ein Anfang der Heilsökonomie Gottes also, die auf den vielfältigen und verschlungenen Wegen der Führung Gottes im Alten Testament konsequent auf Christus als die Mitte der Zeit, dann mit ihm und in ihm auf das Ende der Zeiten hinzielt — steht jene freie Erwählungstat Gottes. Demzufolge — das kann hier festgehalten werden — kommt für das Offenbarungsgeschehen dem Charisma der Vorrang vor der Institution zu; das Charisma bestimmt und richtet die Institutionen, in denen das Volk lebt, und gestaltet sie den Zielen des Charismas entsprechend um.

¹ Neben den einschlägigen Kommentaren ist besonders auf A. Weiser, *Samuel, Seine geschichtliche Aufgabe und religiöse Bedeutung*, Göttingen 1962, hinzuweisen.

² Für die historische Wirklichkeit und theologische Bedeutsamkeit Abrahams und der Patriarchen überhaupt ist jetzt besonders die meisterliche, in langjähriger Forschungsarbeit gereifte Auffassung von R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israel. Des Origines à l'installation en Canaan*, Paris 1971, 157—273, zu konsultieren.

Jene erwählende Urtat Gottes, die sozusagen ein Programm der gesamten kommenden Heilsveranstaltung bis hin zum vollendeten Eschaton darstellt, enthält die zentrale Zusicherung an Abraham, ihn zu einem großen Volk zu machen, in dem sich die weitere Verheißung: „In dir werden gesegnet alle Geschlechter der Erde“ verwirklichen soll. Schon hier zeichnen sich eine Reihe von Wesenskomponenten der Erwählung ab: Sie ist, wie gesagt, freie Gottes-Tat, die durch keine menschliche Initiative herbeigeführt oder ausgelöst werden kann. Sie erfolgt nicht aus irdischen Motiven oder zu irdischen Zwecken, sondern ist ausgerichtet auf Heil und von dort her bestimmt. Denn sie beinhaltet Segen, der sich in unerschöpflicher Fülle, an diese Erwählungstat gebunden, auf alle Geschlechter der Erde ergießen soll. Also nicht durch eine unmittelbare, je neue und anfanglose Zuwendung Gottes wird der Segen sich in Zukunft ergießen, vielmehr bleibt er für jede Zeit gebunden an Abraham und sein Geschlecht. Das ist Ursache und Gehalt der Erwählung Abrahams. Damit ist im Grunde auch schon das Problem Charisma und Institution angesprochen und definiert.

Was sich auf dieser ersten Stufe der neuen göttlichen Heilszuwendung wegweisend an Abraham ereignet, wiederholt sich auf einer nächsten und höheren Stufe an den zum Volk heranwachsenden Nachkommen Jakobs. Vom Blickwinkel des Offenbarungsempfängers her geschaut, ereignet sich die Offenbarungs- und Heilsgeschichte nicht auf einem gleichbleibenden Niveau, sondern sie ist in einen stufenförmig gegliederten, fortschreitenden Aufbau gestellt. Die je neuen Initiativen Gottes in der Geschichte Israels führen das begonnene Werk weiter und höher, wobei die von Gott von Anfang an gewählten Grundstrukturen seines Handelns zwar bleiben, doch von Stufe zu Stufe erhoben, intensiver und gefüllter werden.

Ex 19, 3—8 ist diese Erwählungstat Gottes an Israel proklamiert³: „Wenn ihr meinen Weisungen willig gehorcht und meinen Bund haltet, so sollt ihr vor allen Völkern mein besonderes Eigentum sein. Denn mir gehört die ganze Erde; ihr aber sollt mir ein Königtum von Priestern und ein heiliges Volk sein.“ Diese charismatische Erwählungstat Gottes an Israel mit den drei Zielangaben: Sondereigentum, Königtum von Priestern, heiliges Volk wird im Bundesschluß am Sinai in den bleibenden Zustand des Erwähltseins überführt. Seit diesem Augenblick steht Israel im besonderen Verhältnis, ein Volk der Ausnahme zu sein vor seinem Gott; seit diesem Augenblick gilt als seine gnadenhaft geschenkte Lebensmaxime das Wort Jahwes: „Ich bin euer Gott — ihr seid mein Volk.“

³ Zu diesem Text ist immer noch die Monographie von H. Wildberger, *Jahwes Eigentumsvolk. Eine Studie zur Traditionsgeschichte und Theologie des Erwählungsgedankens*, Zürich/Stuttgart 1960, heranzuziehen.

II.

Hier interessieren mehr die Organisation des Bundesvolkes und seine Organe, die Lebensordnung Israels⁴. An unerreichter Spitze der Organe, überhaupt der führenden Männer in Israel steht die einmalig ragende Gestalt des Mose als des Mittlers des alttestamentlichen Bundes. Ohne auf die Diskussion, die Person und Aufgaben des Mose in der Fachliteratur unseres Jahrhunderts ausgelöst haben, näher einzugehen, läßt sich jedenfalls soviel sagen, daß er als geschichtliche Größe am Anfang der Jahwereligion eine singuläre Stellung einnimmt und daß die umfassende Benennung *Mittler des Alten Bundes* sicher den Religionsstifter, Gesetzgeber, Propheten, Priester, kurz den allseitig charismatischen Führer in sich beschließt. Sein charismatisches Führungsamt ist dadurch geprägt, daß er Prophet und Anführer des Volkes zugleich ist, daß er die Funktionen Deboras und Baraks, Samuels und Sauls in sich vereinigt, daß er eben Träger des einmaligen „Mosaischen Amtes“ ist⁵. Ohne Zweifel ist seine singuläre Tätigkeit am Anfang der gesetzten Jahwereligion wesentlich gnadenhaft, also charismatisch geprägt. Seine ausführlich berichtete Berufung (Ex 3), sein unwiederholter, ja unwiederholbarer einmaliger Verkehr mit Gott (Ex 24. 32) geben davon unmißverständlich Kunde. Doch zeichnet sich bei der Weitergabe der Führungsaufgabe an Josua (Num 27, 18—23; Dtn 31, 1—7) durch die Handauflegung des Mose neben dem Charismatischen bereits das Institutionelle ab. „Josua war mit dem Geist der Weisheit erfüllt, denn Mose hatte ihm die Hände aufgelegt“, heißt es Dtn 34, 9. Beides also, das Charismatische und das Institutionelle, stehen hier am Anfang *neben-* oder besser *miteinander*, weil in Abhängigkeit voneinander. Und jeder Anfang ist wegweisend. Das gilt, wir mir scheint, für das ganze Alte Testament, ja für die Bibel überhaupt. Es wäre, vom Alten Testament her gesehen, demnach falsch, bei dem Komplex Charisma-Institution die Alternative des Entweder-Oder anzubringen. Es handelt sich bei Charisma-Institution vielmehr um ein polares Beziehungspaar oder, biblisch gesprochen, um die beiden Brennpunkte einer Ellipse, bei der das Pendel bald mehr zu dem einen, bald mehr zum anderen Pol hinschwingt. Das erweist ein flüchtiger Blick in den Offenbarungsverlauf des Alten Testaments.

⁴ Vgl. dazu das Standardwerk von R. de Vaux, *Das AT und seine Lebensordnungen*, II² Bände, Freiburg-Basel-Wien 1960, 1962.

⁵ Aus der Vielfalt der Monographien seien folgende Werke herausgegriffen: M. Buber, *Moses*, Zürich 1948; R. Smend, *Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth*, Tübingen 1959; E. Osswald, *Das Bild des Mose in der kritischen atl. Wissenschaft seit J. Wellhausen*, Berlin 1962; *Mose in Schrift und Überlieferung*, Düsseldorf 1963; H. Schmid, *Mose, Überlieferung und Geschichte*, Berlin 1968.

So ist zu beachten, daß neben dem mehr charismatisch geprägten Amt der Richter, der Nachfolger des Josua in Krisenzeiten des Volkes, vor allem aber der Propheten das Amtspriestertum stark institutionelle Züge trägt, so daß das Zueinander und Miteinander von Charisma und Institution, wenn nicht in den einzelnen Funktionsträgern, so doch in den gleichzeitigen höchsten Amtsinhabern unzweifelhaft sichtbar wird. Um jener polaren Beziehung vollauf gerecht zu werden und die ganze Größe Volk Gottes in seiner Geschichte in Griff zu bekommen, wird es eben erforderlich, alle Ämter und Einrichtungen zu berücksichtigen, nicht nur das eine oder das andere und von ihm her allein zu argumentieren und Schlüsse zu ziehen. Gerade eine Gesamtschau aber beweist die polare Bezogenheit von Charisma und Institution. Doch auch der Vergleich von Charisma und Institution mit den Brennpunkten der Ellipse hinkt. Denn betrachtet man das Verhältnis genauer, dann ist zu sagen, daß jedes Institutionelle abhängig ist und gebunden bleibt an ein zuerst und vorgegebenes Charismatisches, wie es an der Amtsübertragung von Mose auf Josua sichtbar wird. In jedem Fall bleibt also das Institutionelle auf das in ihm fortlebende, ursprünglich Charismatische hingeordnet, von dem es seine Mächtigkeit und Wirkmöglichkeit bezieht. Ein absolut Institutionelles gibt es demnach in Gottes Heilswerk nicht. Das verlangen, hieße ja auch, Gottes Heilsunternehmen letztlich auf menschliche Initiative zurückzuführen. Damit ist das *Charismatische* in der Offenbarung als grundlegend hingestellt. Daß sowohl Charismatisches — man denke an falsche Propheten, die Schwarmgeister damals wie heute — als auch Institutionelles — man denke an veräußerlichten rituellen Vollzug des Kultus, an rein formalistisches, pharisäisches Gesetzesverständnis — ihre je eigene Gefährdung haben, braucht nicht besonders betont zu werden. Das Charismatische ist, so könnte man zusammenfassend sagen, der aus sich leuchtende Edelstein, der durch den einfassenden Goldring des Institutionellen, das zielgebende Element in dieser Verbindung, seine sachgemäße Wirkung ausübt.

III.

Einen Anschauungsunterricht besonderer Art bietet dafür die Epoche unmittelbar nach dem Seßhaftwerden Israels in Palästina, die Richterzeit. Es ist die Zeit der absoluten Theokratie⁶, in der man dem eigentlichen König des Volkes, Jahwe, zuliebe sozusagen anarchistische Zustände zuließ. Heißt es doch öfter: „Ein jeder tat, was er wollte; denn damals gab es noch keinen König in Israel.“ Hier wird dokumentiert, daß der Gott, dem man die Befreiung aus Ägypten, den langen Weg durch die Wüste,

⁶ Plastisch und instruktiv wird die Epoche vorgeführt von M. Buber, *Königtum Gottes*, Werke II, München-Heidelberg 1964, 485—723.

den Einzug ins Gelobte Land verdankt, den man in diesen gewaltigen Machterweisen des Anfangs in des Wortes buchstäblicher Bedeutung als den eigentlichen König erfahren hatte, auch im Alltagsleben in den gewöhnlichen irdischen Belangen der eigentliche Herrscher des Volkes ist.

Ist das Institutionelle im Volk in dieser frühen Epoche fast ganz auf die alle Zeit durchgehaltene Familien-, Sippen- und Stammesgliederung reduziert, so haben jüngere Forschungen es in eigentümlicher Erscheinungsweise doch auch für diese eigenartige Epoche der israelitischen Geschichte festgestellt. Denn neben den großen Richtern, die als Rettergestalten in Notzeiten von Gott erweckt werden und dank besonderer charismatischer Inspiration das Volk aus schwieriger Lage befreien, gibt es die kleinen Richter, denen eine ganz andere Aufgabe zufällt⁷. Gideon (Ri 6—8) mag als Beispiel jenes charismatischen Retters gelten, der infolge besonderer Berufung und Geistbegabung das Volk aus der Gefahr durch die Midianiter befreit, der es aber auch im Interesse der Belange des Königtums Gottes ablehnt, das ihm angetragene Königsamt auf Dauer für sich und seine Nachkommen zu übernehmen. So dient für die Richterzeit das Charismatische in besonderer Weise dazu, aus der Not zu erretten, normale geordnete Zeiten herbeizuführen und zu garantieren. In geordneten Zeiten selbst treten die charismatischen Retter dann in ihr privates Leben zurück.

Im Gegensatz zu diesen begnadeten Gestalten der Ausnahme sind die sogenannten kleinen Richter vom Verfasser nach der Zielsetzung des Buches sozusagen nur nebenbei und in einer anderen Tätigkeit, nämlich wirklich als Richter zu fungieren, geschildert; vgl. Ri 10, 1 f.: „Nach Abimelech erstand Tola, der Sohn Puas, des Sohnes Dodos, um Israel zu retten. Er war aus Issachar und wohnte in Schamir im Gebirge Ephraim. Er war Richter in Israel dreiundzwanzig Jahre lang, dann starb er und wurde in Schamir begraben.“ Er und seine Kollegen sind als Vertreter der Institution Inhaber des Richteramts; sie haben das vom Sinai herführende Gottesrecht zu wahren und weiterzuentwickeln, dem Volk nach diesen Gottessatzungen Recht zu sprechen, so wie Israel nach Dtn 17, 8—13 auf den Spruch dieser Richter verpflichtet wird. Verständlich wird aber auch aus der Zielsetzung des Richterbachs, daß diesem gewohnten alltäglichen Tun der Richter nicht die Bedeutung beigemessen wird wie den

⁷ Zur Unterscheidung der beiden Gruppen der „Richter“ sind vor allem W. Richter, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbach, Bonn 1963, ders., Die Bearbeitungen des „Retterbuches“ in der deuteronomischen Epoche, Bonn 1964, und M. Noth, Das Amt des „Richters Israels“, Festschrift Bertholet, Tübingen 1950, 404—417, heranzuziehen.

Gestalten der Ausnahme, den charismatisch erweckten Rettern in Israel, die nicht im geordneten Alltagsleben eine Aufgabe zu erfüllen haben, sondern die verkörperte göttliche Hilfe in Zeiten der Not darstellen.

IV.

Vielleicht am auffälligsten tritt das Verhältnis von Charisma und Institution im atl. Königtum, an der verschiedenen Ausprägung des Königtums in den getrennten Reichen Juda und Israel in Erscheinung⁸. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß trotz allen menschlichen Verlangens nach einem König (1 Sam 8) letzten Endes die besondere charismatische Initiative Gottes hinter dem Königtum Sauls, Davids und Salomos steht, ob nun diese Initiative vornehmlich in der Designation oder eher in der Salbung des betreffenden Königs zu sehen ist. M. E. ist die letzte Begründung jener charismatischen Initiative Gottes für das Königtum in Israel darin zu suchen, daß es Quellgrund und Mutterboden der messianischen Hoffnung wird. Dann aber entwickelt sich nach der Reichstrennung das Königtum in den beiden getrennten Staaten verschieden. Im Nordreich haben wir nur zwei Versuche zu registrieren, eine Dynastie zu gründen, unter Omri und Jehu; sonst bleiben dort stärker die alten Kennzeichen der charismatischen Königsbestellung: Designation durch den Propheten, Akklamation des Volkes, Salbung des Erwählten in Geltung. Dagegen geht im Südreich Juda die Königsnachfolge auf Haus und Familie Davids über. Doch wäre es gewiß falsch, im davidischen Königtum eine rein säkulare Institution zu sehen. Denn nach der Deutung, die 2 Sam 7; Ps 89 der Daviddynastie zuteil wird und durch die messianische Bindung und Erwartung, die nach Jes 9 und 11; Ps 2.72.110 an das Haus Davids geknüpft wird, ist das Charismatische hier sozusagen von der Person auf die Dynastie Davids verlagert. Die besondere charismatische Erwählung ist dem ganzen Herrscherhaus zum bleibenden Besitz verliehen. So sehr diese Auffassung von der im Nordreich Israel geltenden abweicht, so wenig kann man sagen, daß sie aus dem Rahmen der Heilsveranstaltung Gottes in den verschiedenen Bundesschlüssen herausfällt. Im Gegenteil, sie stellt eine spezielle Ausprägung des göttlichen Heilshandelns dar. An diesem Punkt leuchtet aber auch schlagartig ein, daß Charisma und Institution in Israel unterschiedlich nach der jeweiligen Situation verbunden, auf die zweckvollste Weise in den Dienst gestellt sind, Gottes Reich herbeizuführen.

⁸ Aus der Vielzahl der Literatur sei auf nachstehendes besonders hingewiesen: A. Alt, Das Königtum in den Reichen Israel und Juda, VT I (1951) 2—22; L. Schmidt, Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative, Neukirchen 1970; J. Conrad, Zum geschichtlichen Hintergrund der Darstellung von Davids Aufstieg, TLZ 97 (1972) 321—332.

V.

Bis heute ist es der Forschung noch nicht gelungen, ein geschlossenes Bild des Priestertums⁹ in der atl. Frühzeit zu entwerfen. Sicher ist, daß in der Patriarchenzeit der *pater familias* priesterliche Funktionen ausgeübt hat. Für Abraham und Jakob sind die Erscheinungsstätten Jahwes heilige Orte, an ihnen vollziehen sie ihren Kult. Beim Bundesschluß am Sinai Ex 24 fungiert Mose als Priester, ihm kommt der vornehmste Ritus, der Blutritus, Altar und Volk mit Blut zu besprengen, zu. Daher wird man folgern dürfen, daß in der charismatisch begründeten Sonderstellung des Mose auch die priesterliche Tätigkeit einbeschlossen ist. Die Priesterschaft Elis in Silo beansprucht nach 1 Sam 2, 27 f. mit einem Gotteswort ihre charismatische Einsetzung: „So spricht Jahwe: Habe ich mich nicht dem Hause deines Vaters deutlich geoffenbart, als sie noch in Ägypten Knechte im Hause des Pharao waren? Ich habe sie mir aus allen Stämmen Israels zum priesterlichen Dienst erwählt . . .“ Doch tritt im Laufe der Zeit, besonders in der je später je mehr ausgebauten Priesterhierarchie das Institutionelle stark in den Vordergrund.

Bevor aber Aufgabe und Tätigkeit der israelitischen Priester näher beleuchtet werden, sei kurz auf den Unterschied *allgemeines Priestertum* — *Ampspriestertum* eingegangen. Manche Forscher finden in der Erwählungsproklamation Ex 19, 6: „Ihr sollt mir sein ein Königtum von Priestern!“ das ursprüngliche Ideal des allgemeinen Priestertums in Israel mit einer berechtigten Tendenz gegen jedes Ampspriestertum gegeben. Die Auffassung geht dahin, daß hier für alle Israeliten in Anspruch genommen werde, was sonst als das besondere Vorrecht der Ampspriester gelte, „Gott zu nahen“. So sei hier ein ähnlich religiöses Ideal vertreten wie Jer 31, 34, wonach alle Angehörigen des Gottesvolkes ohne fremde Belehrung „vom Kleinsten bis zum Größten Gott erkennen“.

Dazu meint der evangelische Alttestamentler Beer: „Die Worte geben von einer jüngeren, höheren Religionsart Ausdruck und erneuern gleichzeitig eine ursprüngliche. Für den Umgang des schlichten Laien mit Gott bedarf es keiner besonderen Priester und anderer Mittler. Das Volk ist religiös mündig und verantwortlich, so wie einst die Hausväter die Familie vor Gott vertraten. In Ex 19, 6 wurzelt die Idee vom allgemeinen Priestertum, die im Urchristentum und in der Kirchengeschichte gewaltige religiöse Umwälzungen hervorgebracht hat und eine der verjüngenden revolutionierenden Kräfte der Religion aller Zeiten geworden ist¹⁰.“

⁹ Zwei Werke verdienen vor allem genannt zu werden: A. H. J. Gunne-
weg, *Leviten und Priester*, Göttingen 1965; A. C o d y, *A History of Old Testa-
ment Priesthood*, Rome 1969. — Zur Vervollständigung der Literatur sei auf
den eingangs erwähnten Beitrag von E. H a a g hingewiesen.

¹⁰ G. Beer-K. G a l l i n g, *Exodus*, Tübingen 1939, 96 f.

Darauf meine Antwort: Wenn dieser Sinn wirklich in der Stelle enthalten sein sollte, so müßte im Zusammenhang irgendwie ein Anhaltspunkt liegen, der es erlaubte, den priesterlichen Charakter des Gesamtvolks im Gegensatz zu dem Berufspriestertum zu sehen. Ein solcher liegt jedoch nicht vor. Daher darf der priesterliche Charakter des ganzen Volkes nicht vom Gegensatz zwischen Priester und Laien erklärt werden, sondern muß in einer besonderen religiösen Qualität gesehen werden, die Israel im Unterschied von den anderen Völkern Gott gegenüber besitzt. Durch seine Sonderexistenz hat Israel als auserwähltes Volk vor aller Welt Zeugnis abzulegen von Gott. Das ist seine allgemeine priesterliche Aufgabe, die nach Joel 3 um das prophetische Element erweitert, zur missionarischen Aufgabe wird. Um aber zur Erfüllung dieser Aufgabe auf Dauer befähigt zu sein, bedarf das Volk selber der bleibenden lebendigen Beziehung zu Gott, muß es imstande sein, von Jahwes Tora her zu leben, bedarf es des Amtspriestertums.

Damit sind die spezifischen Aufgaben der amtlichen Priester angesprochen. In der heutigen Diskussion um das rechte Verständnis des Priestertums wird das atl. Priestertum m. E. zu weit vom Dienst des Neuen Bundes abgesetzt und allzu einseitig nur das Sacerdotale, der pure Opfer- und Altardienst der atl. Priester hervorgehoben. Gleichzeitig werden die atl. Priester auf das Niveau der altorientalischen Priester und auch auf das des klassisch-römischen Opferdienstes herabgestuft. Eine solche pauschale Vereinheitlichung und Verengung der Aufgaben im rein Sacerdotalen wird dem aufgefächerten Tätigkeitsbereich des atl. Priesters nicht gerecht, wenn auch nicht zu leugnen ist, daß seine vornehmste Aufgabe der Altardienst ist. Denn zu den wesentlichen Aufgaben der Priester gehört nach Hos und Jer die Erkenntnis Jahwes und die Gesetzesunterweisung. So heißt es Jer 2, 8: „Die Priester fragen nicht, wo ist Jahwe. Die sich mit dem Gesetz befassen, kannten mich nicht“; und Hos 4, 4: „Weil du die Erkenntnis verworfen hast, verwerfe ich dich, daß du mir nicht mehr Priester bist. Weil du das Gesetz deines Gottes vergessen hast, werde auch ich deine Söhne vergessen.“ Das entspricht genau der Auffassung des Dtn 31, 9; 33, 10, wonach Mose den Priestern und Leviten das Gesetz zu bewahren und auszulegen übergibt. Erkenntnis Jahwes ist nach dem Propheten Hosea das, was wir Theologie treiben nennen würden. Damit sind die Priester neben der Opfertätigkeit auch und wesentlich in den Dienst der theologischen Erkenntnis und der pastoralen Verkündigung gestellt. Von ihrer ausgedehnten geistigen Tätigkeit künden eine Reihe biblischer Textkomplexe, deren Verfasser sie sind, nicht zuletzt auch Psalmen verschiedener Gattung. So wird man mit Sicherheit festhalten dürfen, daß die Tora, die Weisungen Gottes, ihre Verkündigung und Auslegung zum Priester gehören wie das Recht zum König und die

Visionen zu den Propheten. Die gelegentlich messerscharfe prophetische Polemik gegen die Priester will eher Entartungserscheinungen brandmarken, als die Grundaufgabe der atl. Priester in Frage stellen.

Um den Dienst vor den gegenwärtigen Jahwe zu vollziehen, um die gebotenen Opfer darzubringen und Gottes Bundeshuld dem Volk zu vermitteln, wird das Priestertum mit Aaron als Hohenpriester an der Spitze eingerichtet, seine Weihe angeordnet und vollzogen, vgl. Ex 28—30; Lev 8—10. Den Priestern werden die Leviten als Helfer zugesellt (Num 1, 47—54); auch ihnen wird folglich eine Sonder- und Ausnahmestellung im Volk zuerkannt, vgl. Num 4 die Dienstordnung der Leviten, Num 8 Weihe und Dienstalter der Leviten, Num 18 Amtspflichten, Rechte und Einkünfte der Priester und Leviten. Schon im Bericht über die Bestellung von Aarons Nachfolger Eleasar — das Hohepriestertum wird in Aarons Familie erblich — Num 20, 28 kommt der institutionelle Charakter zum Ausdruck: Durch Anlegen der hohenpriesterlichen Gewänder wird die Investition vollzogen. Doch auch im Hohenpriestertum entbehrt das überwiegend Institutionelle ähnlich wie im Königtum in der Daviddynastie nicht ganz des Charismatischen, wie an der bevorzugten Stellung Ebjatars unter David (1 Sam 22, 20) und am Hohenpriester Sadok unter Salomo zu erkennen ist. Auch das sei erneut ins Gedächtnis gerufen, daß die Institution Priestertum vom charismatischen Priester Mose ihren Ausgang nimmt.

VI.

Am eindeutigsten scheint die Alternativfrage Institution oder Charisma für die Propheten zu beantworten zu sein. Wenigstens die klassischen Schriftpropheten gelten nach der herkömmlichen gängigen Meinung unbestritten als Charismatiker. Schon ein oberflächlicher Vergleich von Texten, die über Priester und Propheten handeln, bestätigt das auf den ersten Blick. Niemandem als nur Gott verpflichtet, treten sie je zu ihrer Zeit im Auftrag Gottes auf und haben ein verbindliches Gotteswort an ihre Zeitgenossen auszurichten. Man denke z. B. daran, wie Natan dem König David ungeniert und ungeschminkt die Doppelschuld des Mordes an Urija und den Ehebruch mit dessen Frau Batseba vorhält, 2 Sam 12.

Doch hat die Forschung unseres Jahrhunderts, nicht nur die liberale, die dem Phänomen Prophetentum mit psychologischen Kategorien beikommen will, sondern vor allem jene, die den Blick auf die Anfänge des Prophetentums zurücklenkt, festgestellt, daß die Propheten, die Nebiim, von alters her eine Art Kultpersonal waren, daß es in der alten Zeit des vorklassischen Prophetentums in Israel sozusagen eine institutionelle Aufgabe für den Nabi gab, daß nämlich Propheten nicht nur vereinzelt und bei außergewöhnlichen Anlässen, sondern gewohnheitsmäßig und regel-

mäßig im Kult auftraten. Aus solcher Einsicht folgert v. Rad: „Durch ihre Berufung sahen sich die Propheten in einen Aufgaben- und Pflichtenkreis gestellt, einerseits in strenge Bindungen, andererseits in Freiheiten und Vollmachten, die wir mit dem Begriff Amt zu bezeichnen ein Recht haben.“ Allerdings schränkt er dann diese, vielleicht ihm selbst zu apodiktisch klingende Äußerung bezüglich des prophetischen Amtes ein, wenn er fortfährt: „Und doch kann man sich nicht vorstellen, daß die Funktion der Propheten eine so geregelte war wie die der Priester. Ihr Beruf war ja auch nicht erblich, sondern er war charismatisch¹¹.“

Diesen Gedanken hat vor allem der Bochumer evangelische Alttestamentler Graf Reventlow anhand der besonderen Redeweise der Propheten weiterverfolgt¹². In verschiedenen atl. Schriften will er ein bis auf Mose zurückgehendes, geprägtes prophetisches Wortüberlieferungsformular nachweisen, das einem in der Priesterschrift sich vorfindenden Formular zur Weitergabe des Gesetzeswillens Jahwes entspricht. Gott bedient sich demnach von Anfang an — denn dieses Formular weise letztlich auf das Sinaigeschehen zurück — einer Mittlerinstanz für die Mitteilungen an sein Volk. Als solche sei Mose, besonders am Bundesfest, tätig geworden. Lassen wir hier einmal die Frage, ob es ein solches Bundesfest in Israel gegeben hat und mit welchem bekannten Fest es identisch gewesen ist, beiseite. Von Reventlow folgert weiter, daß der Prophet grundsätzlich in seinem Amt den gleichen Platz einnimmt wie der Mose des Bundesfestes. Da das prophetische Tun als Wortmittleramt demnach in die nächste Nähe des Mosaischen Wortmittleramtes gerückt werden müsse, sei auch das Prophetentum als Amt, und zwar als institutionell eingerichtetes und geordnetes Mittleramt, anzusehen. Denn das Entscheidende im Selbstbewußtsein der Propheten von ihrer Aufgabe sei der Ruf, der an sie ergangen sei, und sei das Amt, in das der Ruf sie gestellt habe.

Es stellt sich hier die Frage, führt die neue Exegese, besonders ihre formgeschichtliche Methode mit zwingender Konsequenz zur Annahme des prophetischen Amtes in Israel, das heißt, entspricht die Tätigkeit der Propheten wirklich einer bestimmten fest institutionalisierten Einrichtung auf Dauer im Volk Israel?

¹¹ G. v. Rad, *Theologie des AT II*, München 1960, 62—64.

¹² Im einzelnen handelt es sich um folgende Veröffentlichungen von H. Graf Reventlow, *Prophetenamt und Mittleramt*, ZThK 58 (1961) 269—284; *Das Amt des Propheten bei Amos*, Göttingen 1962; *Wächter über Israel. Ezechiel und seine Tradition*, Berlin 1962; *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia*, Gütersloh 1963.

Gegenüber der bisherigen Auffassung, die Propheten zu vereinzeln und sie fast ausschließlich als je individuelle, vollkommen unabhängige Größen zu betrachten — „als Sturmvogel des Unheils“ würde Wellhausen sagen —, ist gewiß die Erkenntnis positiv zu bewerten, daß sie alle samt und sonders in der großen Offenbarungstradition des Alten Testaments stehen, daß sich nicht bei jedem ein beziehungsloser Neuanfang zeigt und ereignet, daß sie vielmehr alle ohne Ausnahme den großen Traditionen ihres Volkes verpflichtet sind. Sie stehen demnach in der Kontinuität der atl. Offenbarungsgeschichte, ja sie bewirken deren Kontinuität wesentlich mit. Sie sind folglich Träger und Vermittler jenes göttlichen, in der Geschichte Israels Wirklichkeit werdenden Heilsplanes gemäß der von Gott ihm eingegebenen Dynamik, Zielrichtung und Art und Weise der Offenbarungskontinuität.

Und doch steht bei den klassischen Propheten am Anfang ihrer Tätigkeit die individuelle unmittelbare und ausdrückliche Berufung durch Gott und nicht die durch Menschen erfolgte Einweisung in ein Amt. Bewegen sich diese Berufungen und das spätere unmittelbare Eingreifen des Gottesgeistes auch im überkommenen Rahmen des Tätigwerdens Gottes, so sind diese göttlichen Eingriffe durchaus individuell geprägt und der jeweiligen Persönlichkeit angemessen. Daher lassen sie sich nicht restlos in vorgegebene Schemata einordnen. Man wird die Propheten trotz aller Bedenken nicht zu Unrecht dank des entscheidenden Rufes Gottes von dieser einschneidenden Berufung her als Träger eines besonderen Charismas zu bezeichnen haben. Ja, man wird weiter behaupten dürfen, daß das Charismatische im AT am offensichtlichsten in den Prophetengestalten — hier das Wort in einem weiten Sinn, Abraham und Mose eingeschlossen — in Erscheinung tritt. Die Tatsache, daß Gott in besonderer Weise hinter ihrem Charisma steht, erklärt auch, warum sie in der Tradition des planvoll angelegten, als Ganzen charismatisch bestimmten göttlichen Heilswerks leben.

VII.

Ein kurzes Wort der Zusammenfassung: Das Charisma des in der Offenbarung zunächst Israel geschenkten göttlichen Heils trifft ein Volk, das in festen Institutionen lebt. Das Charisma bedarf, um seine Aufgabe am Menschen vollziehen zu können, der Institution, da der Mensch von der Schöpfung her auf Gemeinschaft und damit auf die sie ordnende Institution angelegt ist. Von Charisma werden vorgegebene Institutionen nicht nur ergriffen und den neuen Bedürfnissen angepaßt, damit also umgeprägt und umgewandelt, z. B. Königtum, Richteramt. Es werden auch neue Einrichtungen ins Dasein gerufen, z. B. das Prophetentum, für das eine echte Analogie aus der Umwelt Israels fehlt.

Charisma — Institution: Das Geschenk des Charisma bedarf der Institution, die es aufnimmt und trägt, es davor bewahrt, daß es nutzlos und sinnlos vertan oder ziellos vergeudet wird. Doch hat die Institution sich vom Charisma prägen und bestimmen zu lassen, sie hat ihm freien Raum zu gewähren, ihm damit Wirkmöglichkeit zu bieten. Letztlich hat die für das Charisma und aus seinen Notwendigkeiten her geschaffene oder ungeschaffene Institution nämlich jenem Gnadengeschenk Gottes zu dienen. Das gilt als bleibende theologische Grundaussage, die als maßgebend den verschiedenen Ordnungen und Einrichtungen des Alten Testaments zu entnehmen ist, gewiß auch für das Neue Testament und die Zeit der Kirche.

Ez 37 und der Glaube an die Auferstehung der Toten

Von Prof. Dr. Ernst Haag, Trier

Die prophetische Vision von der Wiederbelebung der Totengebeine in Ez 37 ist sowohl in der jüdischen wie auch in der christlichen Tradition als ein biblisches Zeugnis für den Glauben an die Auferstehung der Toten angesehen worden¹. Im Gegensatz hierzu jedoch steht die fast einhellige Auffassung der neueren Exegese, daß Ez 37 nicht von der Auferstehung der Toten, sondern nur von der — innergeschichtlich zu verstehenden — Wiederherstellung Israels handelt².

Angesichts dieser recht widersprüchlichen Auslegung von Ez 37 stellt sich die Frage, ob hier nicht doch ein differenzierteres Urteil angebracht ist, und zwar besonders im Hinblick auf die Wiederherstellung Israels und die Unzerstörbarkeit der Lebensgemeinschaft mit Jahwe. So scheint man bei der Kritik an der traditionellen Exegese nicht genügend die Tatsache beachtet zu haben, daß die Erfahrung der Lebensgemeinschaft mit Jahwe dem israelitischen Daseinsverständnis zwar eine Eigenart verliehen hat, die von Anfang an auf seine Einstellung zum Tod nicht ohne Einfluß geblieben ist und die schließlich eine entscheidende Vorbereitung für den

¹ Für die jüdische Tradition ist auf eine Darstellung in der Synagoge von Dura Europos zu verweisen. W. Zimmerli sagt dazu: „Das Synagogenbild von Dura versteht die Erweckung der Toten nicht als Bild für das Befreiungsgeschehen an den Verbannten Israels, sondern als eine reale Totenerweckung. Indem es diese Erweckung auf dem Hintergrund eines gespaltenen Berges darstellt, auf dem ein Haus im Erdbeben zusammenbricht, verrät es darüber hinaus, daß es das *ra'aš* von 37, 7 nach dem Vorbild des Erdbebens von 38, 19 f. als ein endzeitliches Geschehen verstanden hat und in Ez 37 die Zusage einer kommenden Totenaufweckung ausgesprochen findet“ (Ezechiel, BK 13, 1969, 899). — Die christliche Tradition ist in den Äußerungen vieler Kirchenväter (wie Justin, Irenäus, Tertullian, Cyprian, Cyrill von Jerusalem u. a.) zu finden, die in Ez 37 klar die Aufweckung der Toten vorausgesagt sehen. Vgl. hierzu W. Neuss, Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst bis zum Ende des XII. Jahrhunderts, Münster 1912.

² Vgl. hierzu die Kommentare von W. Zimmerli, Ezechiel, BK 13, 1969; W. Eichrodt, Der Prophet Hesekiel, ATD 22, 1966; G. Fohrer, Ezechiel, HAT 13, 1955; J. Ziegler, Ezechiel, EB-AT 3, 1953; dazu die Monographien von P. Grelot, *De la Mort à la Vie Éternelle*, Paris 1971; R. Martin-Achard, *De la Mort à la Résurrection d'après l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1956; O. Schilling, *Der Jenseitsgedanke im Alten Testament*, Mainz 1951; F. Nötscher, *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglauben*, Würzburg 1926. ²1970 (mit einem Nachtrag von J. Scharbert). — Eine Ausnahme bildet O. Procksch, *Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh 1950, 317—320, der in Ez 37 eine Aussage über die Auferstehung der Toten sieht.

Glauben an die Auferstehung der Toten abgegeben hat, daß aber der Glaube an die Auferstehung der Toten selbst sich in Israel erst im Anschluß an die eschatologisch geprägte Erwartung einer Wiederherstellung des Gottesvolkes entwickelt hat. So gesehen hat Ez 37 vermutlich eine viel größere Rolle bei der Entwicklung des alttestamentlichen Auferstehungsglaubens gespielt, als es der exegetische Befund zunächst ausweist. Daß Ez 37 jedenfalls die entscheidenden Momente enthält, die für die Entwicklung des alttestamentlichen Glaubens an die Auferstehung der Toten bestimmend gewesen sind, versucht der folgende Beitrag darzutun.

I. Die Wiederherstellung Israels nach Ez 37, 1—14

1. Zur Komposition.

Die Vision von der Auferweckung des toten Israel in Ez 37, 1—14 zerfällt in zwei deutlich geschiedene Teile: in einen dramatisch ausgestalteten Visionsbericht (V. 1—10) und in dessen Deutung (V. 11—14)³. Die Vision ist als Erzählbericht in der 1. Person gehalten; sie bietet aber nicht nur die Entfaltung einer in sich ruhenden Schau, sondern zeigt auch, wie schon frühere Visionen (Ez 1, 1—3, 15; 8—11) verraten, daß der Prophet am göttlichen Geschehen beteiligt wird, und zwar nicht einfach in der Rolle des von Jahwe geführten Schau- und Wortempfängers, auch nicht nur als ein um seine Antwort Gefragter, sondern so, daß er mit der vollen Aktivität prophetischer Verkündigung mitten im visionären Geschehen an diesem mitbeteiligt wird. Keine der übrigen Visionen Ezechiels ist zu solcher Dramatik gesteigert wie diese Vision von den Totengebeinen. Ähnlich stark ist die Eigenart des Propheten auch bei der Ausgestaltung des Deutewortes zu spüren (V. 11—14). Man hat es zwar immer als störend und darum als Anzeichen einer späteren Bearbeitung empfunden, daß in dem Auftrag zur Verkündigung an das Volk (V. 12—14), den Ezechiel im Anschluß an die Deutung der Vision durch Jahwe erhält, das für die Vision kennzeichnende Bild der Totengebeine durch das von den Gräbern verdrängt wird. Doch darf man darin keinen Grund zur Zerreißung der beiden Teile sehen. Formkritische Gründe sprechen dagegen. Denn der Abschnitt V. 11—14, der durch eine neue Anrede eingeleitet wird, ist ganz klar in der bei Ezechiel oft belegten Form das Disputationswortes gestaltet: V. 11 beginnt mit einem Zitat der Klage des Volkes, auf das in V. 12—14 die göttliche Antwort folgt; der V. 11 erfüllt so eine doppelte Funktion: er deutet das Bild der Vision und ist darin nach rückwärts bezogen; gleichzeitig leitet er die Form des Disputationswortes ein, in dem Gott gegen die Resignation des Volkes die Gegenaussage seines verheißenden Wortes setzt.

³ Zum Folgenden vgl. Zimmerli, a. a. O. 888 f.

Hat man einmal die Zusammengehörigkeit der beiden Teile, nämlich der Vision und ihrer Deutung erkannt, dann läßt sich auch die Frage nach der Überlieferungsgeschichtlichen Herkunft des bizarren Visionsbildes beantworten. Denn der eigentliche Entstehungsort des ganzen Bildes, das der Prophet schaut, liegt ganz offensichtlich in dem Wort, das der Prophet in V. 11 aus dem Mund des Volkes zitiert: „Vertrocknet sind unsere Gebeine, zunichte ist unsere Hoffnung, wir sind dem Tode ausgeliefert.“ Das Wort enthält nämlich im ersten seiner drei Verbalsätze das einprägsame Bildwort von den vertrockneten Gebeinen. Aus diesem zunächst uneigentlich verstandenen Bildwort, das der Prophet in der Klage des Volkes vernimmt, springt ihm in einem Vorgang dramatischer Realisierung seines Gehaltes das Bild der Vision an⁴.

Die Klage des Volkes ist aber auch noch für die zeitliche Ansetzung der Vision bedeutsam. Die völlige Verzweiflung, die aus dem Wort der Verbannten spricht, kann nämlich als ein Zeichen dafür angesehen werden, daß die Katastrophe Jerusalems von 586 v. Chr. noch nicht weit zurückliegt. Die Exulanten in Babylon stehen offenbar ganz unter dem niederschmetternden Eindruck dieser Katastrophe und glauben, daß ihnen nach dem Fall Jerusalems keine Hoffnung auf eine weitere Existenz als Gottesvolk im Land der Verheißung mehr winkt.

2. Zur Auslegung.

Die Hand Jahwes kommt über den Propheten und entreißt ihn dem normalen Alltagsbereich. Im Zustand der Verzückung führt sie ihn in eine nicht näher bezeichnete Ebene (V. 1). Gedacht ist wohl an die weite Alluvialebene Mesopotamiens, die — vermutlich als geographischer Gegensatz zu den Bergen Israels — hier für den Ort der Verbannung ganz allgemein steht (vgl. Ez 3, 22). In dieser Ebene tut sich dem Auge des Propheten das erschreckende Bild eines Leichenfeldes auf: unbegraben liegen die Gebeine offenbar schon seit längerer Zeit herum; es sind nackte, wohl schon von Raubvögeln abgenagte, ihrer Haut, des Fleisches und der Sehnen entblößte Gebeine, gebleicht und von der Sonnenhitze ausgedörnt. Ezechiel erfaßt nur mit den Augen diesen Tod; er wird in der Weite des Feldes herumgeführt (V. 2). In der Ermüdung durch diesen Gang soll ihm ganz eindringlich klargemacht werden, daß hier nicht nur ein Zeichen von Tod ist, sondern die Fülle von Tod, das große Sterben⁵.

⁴ So Zimmerli, a. a. O. 890. — Der Fall, daß bei Ezechiel Bildworte in seinem visionären Erleben wie auch in seinen Zeichenhandlungen unversehens eine ganz dramatische Realisierung und Umsetzung in einen gehandelten Vorgang erfahren können, begegnet öfter in seinem Buch: Ez 2, 8 ff.; 4, 3. 4 ff.; 5, 1 f.; 47, 1 ff. Vgl. hierzu Zimmerli, a. a. O. 78.

⁵ Zimmerli, a. a. O. 893.

An Ezechiel ergeht daraufhin die Frage: „Menschensohn, können diese Gebeine wieder Leben bekommen?“ (V. 3). Die Frage ist ungeheuerlich, fast möchte man sagen: lächerlich. Denn so wird in die Evidenz des triumphierenden Todes hinein gefragt⁶. Die Antwort des Propheten ist voller Verhaltenheit: „Jahwe, du weißt es“ (V. 3b). Darin ist sowohl das Bekenntnis menschlicher Ohnmacht enthalten wie auch das Vertrauen auf die unerschöpfliche Macht Jahwes. Der Mensch Ezechiel weiß sich am Ende und kann dies auch nun ohne Vorbehalt eingestehen. Im selben Augenblick aber wendet sich der Blick des gläubigen Propheten auf das ihm unverfügbare Geheimnis Jahwes, in dem durchaus die Möglichkeit eines neuen Lebens beschlossen sein kann.

Hiervon spricht der Auftrag Jahwes an den Propheten: „Weissage über diese Gebeine und sprich zu ihnen: Ihr vertrockneten Gebeine, hört das Wort Jahwes. So hat Jahwe zu diesen Gebeinen gesprochen: Siehe, ich bringe in euch Lebensgeist, so daß ihr Leben bekommt. Ich lasse Sehnen an euch entstehen und lasse Fleisch über euch wachsen und überziehe euch mit Haut; ich gebe Lebensgeist in euch, so daß ihr Leben bekommt. Und ihr sollt erkennen, daß ich Jahwe bin“ (V. 4—6). Die Ankündigung des Propheten ist als Erweiswort gehalten. Was Ezechiel ankündigt, soll den Erweis dafür bringen, daß Gott selbst im Tod, wenn der Mensch das Ende seiner Möglichkeiten radikal erlebt, immer noch Jahwe, das heißt: der Da-seiende ist (vgl. Ex 3, 14). Anders gesagt: Das Da-sein Jahwes äußert sich im Tod seiner Erwählten als lebensschaffende Macht.

Nachdem Ezechiel die ihm aufgetragene Ankündigung ausgesprochen hat, hört er ein Geräusch, das die ganze Ebene erfüllt. Die Gebeine rücken zusammen; Sehnen entstehen; Fleisch wächst darüber, und Haut überzieht das Ganze. Doch Lebensgeist ist noch nicht in ihnen vorhanden (V. 7—8). Da erhält der Prophet erneut einen Auftrag von Jahwe, um diesmal eigens über den Lebensgeist zu weissagen. Und so spricht er: „Von den vier Winden komm, Lebensgeist, und hauche diese Getöteten hier an, damit sie Leben bekommen“ (V. 9)! Auf diesen göttlichen Befehl hin regen sich die Toten, weil Lebensgeist in sie gefahren ist, und stellen sich auf ihre Füße: ein gewaltiges Heer (V. 10). Die Vorstellung vom Lebensgeist, die hier zugrunde liegt, ist in Israel zwar uralt, findet aber sonst bei den Propheten weiter keine Erwähnung. Ezechiels Worte verraten nämlich, daß er sich den Geist als ein unsichtbares Fluidum vorstellt, das die ganze Welt durchweht und ihr nach Gottes Befehl Leben mitteilt, wodurch überall in der geschöpflichen Welt Wachstum und Gedeihen verbreitet wird. Der Prophet greift damit auf eine altisraelitische Vorstellung zurück, die das Geheimnis des Naturlebens im Geist beschlossen sieht und in dem immer

⁶ Zimmerli, a. a. O. 893.

neuen Ausgehen dieses Lebenshauches von Gott die Erhaltung der geschöpflichen Welt gesichert weiß, während Tod und Verderben sie ergreift, wenn Gott ihr seinen Geist entzieht. Diese ganz auf die Naturseite des göttlichen Wirkens bezogene Geistvorstellung, die sich von den Aussagen über den Geist als Organ der Heilsgeschichte und als innere Wesensmacht Gottes deutlich unterscheidet, bricht hier in ihrer Eigenart kräftig durch, wie sie überhaupt im priesterlichen Denken immer eine große Rolle gespielt hat. Sie ist mit dem Lebensodem von Gen 2, 7 aufs engste verwandt⁷.

Der Hinweis auf Gen 2, 7, wo Jahwe den Menschen aus dem Staub des Erdbodens bildet und ihm den Lebensodem einhaucht, ist aber noch in einer ganz anderen Hinsicht für das Verständnis von Ez 37, 4—10 von Bedeutung. Denn die Belebung der Totengebeine erfolgt hier ähnlich wie die Erschaffung des Menschen in zwei deutlich voneinander geschiedenen Akten: zuerst wird berichtet, wie die Gebeine mit Sehnen und Fleisch ausgestattet werden und Haut das Ganze überzieht und wie dann schließlich der Lebensgeist die vollständige Wiederherstellung bewirkt. Die Ähnlichkeit erstreckt sich dann auf die Terminologie: in Ez 37, 9 ist wie in Gen 2, 7 von einem Angehauchtwerden durch den Lebensgeist die Rede, wobei das gleiche Verbum *nph* gebraucht wird. Daraus folgt, daß Ezechiel die Belebung der Totengebeine als ein Schöpfungsgeschehen darstellt, bei dem Jahwe den von ihm einmal gesetzten Anfang neu einholt und seiner ursprünglichen Schöpfungsabsicht entsprechend zur Vollendung führt.

Jahwe selber gibt die Deutung des visionären Geschehens: „Menschensohn, diese Gebeine sind das ganze Haus Israel. Siehe, sie sprechen: Vertrocknet sind unsere Gebeine, zunichte ist unsere Hoffnung, wir sind dem Tode ausgeliefert“ (V. 11). Zimmerli hat darauf hingewiesen, daß die für Ezechiel eigentümliche Benennung des Empfängers seiner Botschaft „Israel“ lautet. Ezechiel sieht in seiner Verkündigung immer wieder das Gottesvolk als ganzes, ganz gleich, ob er sich im einzelnen an seine Exilsumgebung wendet, ob er Jerusalem und Juda vor Augen hat oder ob er die Geschichte des gesamten Volkes in ihrer ganzen Weite zu Gehör bringt. In besonderer Weise kommt dabei in der Wendung „Haus Israel“ die familienartige Zusammengehörigkeit, die umgreifende Gesamtgröße dieses Israels zum Ausdruck⁸. Mit Recht sagt deshalb Eichrodt, daß Gott selbst die Totengebeine der Vision mit dem Haus Israel in seinen jetzt lebenden Gliedern gleichsetzt; nicht gestorbene Israeliten sollen auferweckt werden, um am Heil der Vollendung teilzuhaben, sondern das Haus Israel, mit dem es der Prophet jetzt zu tun hat und dessen hoffnungslose Klage er hören muß,

⁷ Eichrodt, Der Prophet Hesekiel, 356. Vgl. auch den Exkurs über „Ruah im Buche Ezechiel“ bei Zimmerli, a. a. O. 1262—1265.

⁸ Zimmerli, Exkurs über „Israel im Buche Ezechiel“, a. a. O. 1258—1261.

soll die Befreiung von der Todesmacht erleben, unter deren Herrschaft es zur Zeit steht⁹. Hier wird jedenfalls deutlich, daß die Vision, die Ezechiel von Jahwe geschenkt worden ist, die göttliche Antwort auf die Wehklage der Exulanten darstellt; sie sehen das Gottesvolk Israel, das durch die Geschehnisse der Jahre 721 v. Chr. (Untergang des Nordreiches Israel) und 597 v. Chr. (Erste Wegführung der Bewohner Jerusalems nach Babylon) immer tiefer in Unheil und Zusammenbruch gestoßen worden ist, durch den Untergang Jerusalems im Jahre 586 v. Chr. endgültig zum Tode verurteilt. Die Konzentration der Vision auf das eine Bild der vertrockneten Totengebeine hat, wie Zimmerli sagt, den Grundzug dieser hoffnungslosen Selbstaussage des Volkes voll erfaßt¹⁰.

In diese Hoffnungslosigkeit hinein hat Ezechiel seine Botschaft zu verkünden: „So hat Jahwe gesprochen: Siehe, ich öffne eure Gräber und führe euch aus euren Gräbern heraus (als mein Volk) und bringe euch in das Land Israel. Und ihr sollt erkennen, daß ich Jahwe bin, wenn ich euch aus euren Gräbern herausführe (als mein Volk). Ich lege meinen Geist in euch, damit ihr Leben bekommt, und versetze euch in euer Land. Dann sollt ihr erkennen, daß ich, Jahwe, geredet habe und es tue, spricht Jahwe“ (V. 12—14). Es fällt auf, daß hier das visionäre Bild der von Totengebeinen angefüllten Talebene durch das Bild von den Gräbern des Volkes ersetzt ist. Bevor man jedoch diese Verse als einen sekundären Zusatz zu V. 11 abtut, sollte man zuerst den Gedankengang des Propheten beachten. Hier ist nämlich die Nähe zur Exodustradition unübersehbar. Im Grunde ist das gar nicht weiter verwunderlich, wenn man bedenkt, daß die vorangehende Vision nicht von der Wiederbelebung Gestorbener spricht, sondern von der Wiederherstellung des im Exil dem Untergang ausgelieferten Israel. Da sich aber diese Wiederherstellung Israels für den Propheten zunächst einmal als Befreiung aus der Gefangenschaft in Babylon darstellt, wählt er als Ausgangspunkt für den neuen Exodus anstatt des visionären Bildes einer von Totengebeinen übersäten Talebene das Bild des Grabes, das die Vorstellung eines Gefängnisses zum Ausdruck bringt.

Noch an einer weiteren Stelle im Verkündigungsauftrag des Propheten ist im Vergleich zur Vision eine Veränderung des Bildes festzustellen. So spricht Ezechiel hier nicht mehr allgemein von dem Lebensgeist, der in der Vision das Werk der Belebung vollendet (V. 9), sondern mit deutlicher Betonung von dem Geist Jahwes (V. 14). Man wird deshalb über die bloße Belebung hinaus an die Geistzusage von Ez 36, 27 (vgl. auch 39, 29) denken müssen, durch die auch eine innere Wandlung des Volkes erreicht wird. Sie allein macht es erst möglich, daß sich nicht die alte Unheilsgeschichte im

⁹ Eichrodt, *Der Prophet Hesekiel*, 356 f.

¹⁰ Zimmerli, a. a. O. 897.

Land der Verheißung wiederholt. Das heißt aber, daß Ezechiel die Wiederherstellung Israels, wie er sie in der Vision geschaut hat, als einen eschatologischen Vorgang versteht, nämlich als ein Geschehen von unüberbietbarem Rang und einer irreversiblen Wirkung.

Noch ein weiterer Gedanke drängt sich auf: es geht um die Funktion des Propheten. Ihm, der durch ein visionäres Geschehen mit der eschatologischen Wiederherstellung Israels vertraut gemacht worden ist, wird ein prophetischer Verkündigungsauftrag zuteil. Das heißt: durch sein Auftreten als Prophet und durch die damit verbundene Bezeugung des an ihn ergangenen Wortes wird die Hoffnungslosigkeit der Todgeweihten in die Zuversicht der zum Leben Berufenen umgewandelt. Ezechiels Verkündigung löst eine Bewegung aus, die bereits zu den Voraussetzungen jenes Geschehens zählt, das als die eschatologische Wiederherstellung Israels in seiner Vision aufgeleuchtet ist.

II. Der Glaube an die Auferstehung der Toten

Die bisherige Darlegung hat gezeigt, daß Ez 37 nicht von der Auferstehung der Toten handelt, sondern von der Wiederherstellung des im Exil dem Untergang preisgegebenen Israel. Gleichwohl lassen sich in Ez 37 Momente feststellen, die für die Entwicklung des biblischen Glaubens an die Auferstehung der Toten eine entscheidende Bedeutung erlangt haben.

1. Die Lebensgemeinschaft mit Jahwe.

Angesichts der erdrückenden Macht des Todes, wie sie in dem visionären Bild der von Totengebeinen übersäten Ebene dargestellt ist, hört Ezechiel die Frage Jahwes: „Menschensohn, können diese Gebeine wieder zum Leben kommen?“ Die Antwort des Propheten lautet: „Du weißt es!“ Man darf in dieser Antwort nicht nur einen Ausdruck menschlicher Ohnmacht oder vornehmer Bescheidenheit sehen. Wenn man sich vielmehr vergegenwärtigt, daß Ezechiel hier in einer für das Gottesvolk und damit auch für ihn als gläubigen Menschen höchst existentiellen Weise sich vor die Alternative Tod oder Leben gestellt sieht, dann bekommt die Aussage erst ihr eigentliches Gewicht. Es geht dann Ezechiel weniger um die für Israel unbestrittene Tatsache, daß Jahwe als Gott der Herr des Lebens ist und deshalb letzten Endes allein über die Wiederbelebung der Totengebeine Bescheid weiß, als vielmehr um die Frage, ob Jahwe die einmal im Akt der Erwählung mit Israel eingegangene Lebensgemeinschaft angesichts der Macht des Todes aufgibt oder aber durch einen schöpferischen Eingriff neu zur Entfaltung bringt. Daß tatsächlich eine solche Möglichkeit in dem

für die Existenz Israels als Gottesvolk konstitutiven Heilsplan Jahwes vorgesehen ist, erfährt Ezechiel in der Vision von der Wiederbelebung der Totengebeine als göttliche Offenbarung. Doch hat seine Antwort, die eine Antwort des Glaubens ist, bezeichnenderweise schon eine solche Möglichkeit ahnen lassen.

Hinter dem Zwiegespräch Jahwes mit seinem Propheten steht nämlich ein für den Jahweglauben charakteristisches Verständnis der Lebensgemeinschaft Gottes mit dem Menschen, das auf die Betrachtung des Todes nicht ohne Einfluß sein konnte. Zunächst einmal ist hier die Abhängigkeit des Lebens von Gott ganz anders gesehen als im nichtisraelitischen Alten Orient. Auch dort weiß man, daß alles irdische Leben aus der göttlichen Welt stammt und daß es der göttlichen Lebensquelle, die allein dem Tod nicht unterworfen ist, immer bedarf, um durch Gefahren und Bedrohungen hindurchzukommen. Trotzdem behauptet das Lebensgeheimnis eine selbstständige Stellung neben der Götterwelt. Es ist im Grunde der große Zauber, dessen sich die Götter bemächtigt haben, um durch Lebensspeise und Lebenstrank den Tod von sich fernzuhalten. Der Mensch kann daran denken, sich dieses Zaubers ebenfalls zu bedienen, falls es ihm gelingt, die Absperrung zu durchbrechen, die ihn davon trennt¹¹. Doch sind diese Bemühungen, wenn sie mehr als den Besitz des im Naturzyklus dem Menschen zufallenden Lebens erstreben, grundsätzlich von Mißerfolg begleitet. Charakteristisch für diesen Glauben ist das Wort der Schenkin Siduri aus dem Gilgamesch-Epos¹²:

Gilgamesch, wohin läufst du?
Das Leben, das du suchst, wirst du nicht finden!
Als die Götter die Menschheit erschufen,
teilten den Tod sie der Menschheit zu,
nahmen das Leben für sich in die Hand.
Du, Gilgamesch — dein Bauch sei voll,
ergötzen magst du dich Tag und Nacht!
Feiere täglich deine Freudenfeste!
Tanz und Spiel bei Tag und Nacht!
Deine Kleidung sei rein, gewaschen dein Haupt,
mit Wasser sollst du gebadet sein!
Schau den Kleinen an deiner Hand,
die Gattin freu' sich auf deinem Schoß!
Solcher Art ist das Werk der Menschen.

Demgegenüber offenbart sich Jahwe als der Freie; er ist der Gott, der über das Leben seiner Anbeter verfügt, ohne daß man auf den Gedanken käme, ihm sein Lebensgeheimnis entreißen zu können. Darüber hat schon

¹¹ Vgl. W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments II, Göttingen 1961, 346 f.

¹² Übersetzung von A. Schott, Das Gilgamesch-Epos, Stuttgart 1963, 77 f.

der jawistische Erzähler in seiner Paradiesgeschichte von Gen 2—3 Grundsätzliches ausgesagt. Dort ist das von Jahwe bewirkte Sprossen der Bäume im Garten von Eden ein Bild für das schöpferische Walten Gottes bei der Begründung und Entfaltung eines dauerhaften und ewigen Lebens im Bereich des Geschaffenen (Gen 2, 9). Weil aber der Mensch in Gefahr ist, dieses Leben falsch zu verstehen (Gen 3, 6), bedarf es einer Aufklärung über die Eigenart des ihm von Gott zugedachten Lebens. Die Darstellung von den beiden Bäumen in die Mitte des Gartens gibt darüber den notwendigen Aufschluß. So ist der Baum des Lebens der gleichnishafte Ausdruck für die in der Segensmitteilung Jahwes beschlossene Lebensfülle. Der Umstand jedoch, daß sich neben dem Baum des Lebens auch noch der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse befindet, will deutlich machen, daß die dem Menschen zugedachte Herrlichkeit und der Besitz der gesamten Daseinsfülle nur auf dem Weg der Verwirklichung von Jahwes Schöpferplan erreicht werden kann. Denn die Erkenntnis von Gut und Böse meint hier ein Wissen, das alles Geschaffene in seiner vielfältigen Differenzierung umfaßt und als ein für die Welt und ihre Entfaltung konstitutives Erkennen wesentlich dem Schöpfer eignet. Der Glückszustand einer ewigen Lebensgemeinschaft mit Jahwe ist daher nach der Ansicht des alten Erzählers von Gen 2—3 durch keine innergeschichtliche Bemühung des Menschen zu erreichen; er markiert vielmehr das Ende eines Weges, den Jahwe bei seiner Heilsoffenbarung mit dem Menschen zusammen durch die Geschichte geht (Gen 12)¹³.

Israel hat darum schon lange vor Ezechiel einen „Jenseitsglauben“ (nicht „Auferstehungsglauben“) gehabt, der zutiefst in der von Jahwe selbst gestifteten Beziehung zu dem Volk seiner Wahl gegründet war. Dieser Glaube begegnet in der Aufforderung des Propheten Amos, Israel solle Jahwe suchen und dadurch leben; dagegen soll es nicht die Heiligtümer des Landes und ihre den Jahweglauben verfälschenden Kulte suchen, sonst drohe das Gericht und damit der Tod der Nation (Am 5, 4—6). Ähnliche Gedanken enthält das Wort des Mose, mit dem er nach der Dar-

¹³ Vgl. E. Haag, *Der Mensch am Anfang*, Trier 1970, 27—34. 170—172. — Nötscher meint zwar, die Paradiesgeschichte von Gen 2—3 sei für die Vorstellung eines jenseitigen ewigen Lebens nur von geringer, wenn nicht überhaupt ohne Bedeutung (a. a. O. 219). Doch bedarf diese Ansicht der Korrektur. Die Paradiesgeschichte von Gen 2—3 macht nämlich keinen Unterschied zwischen irdischem und jenseitigem (ewigen) Leben sowie zwischen leiblicher und geistiger Unsterblichkeit; sie vertritt dafür den überaus wichtigen Gedanken, daß der Mensch von Gott ursprünglich zu einem unvergänglichen Dasein bestimmt worden ist. Und dieser Gedanke ist nicht ohne Einfluß auf die endgültige Festigung und Klärung des Unsterblichkeitsglaubens geblieben, wie die ausdrückliche Bezugnahme in Wh 2, 23 zeigt.

stellung des Deuteronomium seine Ermahnung an Israel abschließt (Dt 30, 15—18).

In der Begegnung mit der göttlichen Offenbarung soll im Menschen eine grundsätzlich vom Glauben her bestimmte Haltung erzeugt werden, die durch den Gehorsam gegenüber Jahwe gekennzeichnet ist. Denn in der Befolgung der göttlichen Weisungen soll Israel bekunden, daß es einzig und allein aus der Hand Jahwes und nicht von einer innerweltlichen Macht her Segen erfahren kann. In diesem Sinn spricht die göttliche Weisheit: „Wer mich findet, der findet Leben und erlangt Wohlgefallen vor Jahwe. Wer aber mich verfehlt, der vernichtet sich selbst. Alle die mich hassen, lieben den Tod“ (Spr 8, 35). Leben bedeutet hier durchweg, daß der Mensch den ihm von Jahwe im Zuge seiner göttlichen Selbstmitteilung zugedachten Anteil an der geschaffenen Daseinsfülle erhält. Weil aber dieses Leben eine persönliche Gabe Jahwes an den Menschen ist, kann der Mensch es nur in der persönlichen Ausrichtung seines Wesens auf den Geber, das heißt im Gehorsam des Geschöpfes vor seinem Schöpfer erlangen. Darin aber hat dieses Leben trotz seiner geschichtlich vorläufigen Konkretisierung, die man in den angeführten Beispielen voraussetzen muß, seine große, auf eine ewige Lebensgemeinschaft Jahwes mit dem Menschen hinweisende Verheißung.

An diese Tradition oder besser Glaubensüberzeugung knüpft Ezechiel an. Neu ist bei ihm, daß auch nach dem Tod des Geschöpfes eine Lebensgemeinschaft Jahwes mit dem Volk seiner Wahl möglich ist und daß diese Lebensgemeinschaft wegen ihres Gegensatzes zu dem in der Geschichte erfolgten Tod als ewig und unzerstörbar erscheint. Die Bedeutung dieser Erkenntnis für die Entwicklung des Glaubens an die Auferstehung liegt auf der Hand.

2. Das Erlebnis des Endes.

Das Bild von den Totengebeinen in der Vision des Ezechiel ist, wie festgestellt wurde, entscheidend beeinflußt worden von der Klage der Exulanten: „Vertrocknet sind unsere Gebeine, zunichte ist unsere Hoffnung, wir sind dem Tode ausgeliefert.“ Die Klage, die ein Ausdruck äußerster Hoffnungslosigkeit ist, bezieht sich — wohl noch ganz unter dem Eindruck der Katastrophe Jerusalems — auf das totale Scheitern des Reiches Juda, ja, des ganzen Volkes Israel. Denn nicht der Tod einzelner Judäer, sondern das Ende des Gottesvolkes, das die Exulanten für gekommen glauben, ist der Anlaß ihrer bitteren Klage.

Von diesem Ende wußte man schon seit langem durch die Propheten. So hat im 8. Jahrhundert Amos der Bevölkerung des Nordreiches Israel ge-

droht: „Es hat zu mir Jahwe gesprochen: Das Ende ist für mein Volk Israel gekommen. Ich gehe nicht noch einmal (schonend) an ihm vorüber. Dann heulen die Sängerinnen im Königspalast. An jenem Tag, spricht Jahwe, gibt es viele Leichen. Überall wirft man sie hin“ (Am 8, 2—3). Mit diesem Wort bekräftigt Amos, daß für das von Jahwe abgefallene Israel ein Strafaufschub nicht mehr möglich und ein Verschonen nicht zu erwarten ist. Keinem der Propheten ist die Botschaft vom Lebensende Israels so bündig und uneingeschränkt zugemutet worden wie Amos¹⁴. Ezechiel hat dieses Thema aus der Verkündigung des Amos aufgegriffen und in einer gewaltigen Gerichtsrede gegen das Südreich Juda breit ausgeführt: „So hat Jahwe zum Land Israels gesprochen: Gekommen ist das Ende über die vier Säume der Erde. Jetzt steht das Ende über dir. Ich lasse meinen Zorn auf dich los; ich richte dich nach deinem Wandel und bringe über dich all deine Greuel . . .“ (Ez 7, 2—3). Trotz des apokalyptischen Ausmaßes der von Jahwe aufgebotenen Schrecken liegt jedoch bei dem von Ezechiel angedrohten Ende — ebensowenig wie schon bei Amos — der Akzent nicht zuerst auf dem Zeitelement des ganz zuletzt Geschehenden, sondern auf dem inhaltlichen Moment des Todes unter dem Zorne Gottes¹⁵. Diese Erkenntnis ist von großer Wichtigkeit für das Urteil über die Erfahrung des Endes, wie sie in Ez 37 begegnet.

Der Verlauf der Geschichte des Gottesvolkes ist nämlich — grob gesagt — von zwei Faktoren bestimmt: einmal von der Offenbarung Jahwes her, die dem Gottesvolk eine Heilsgeschichte im eigentlichen Sinn ermöglicht, insofern die Glaubensentscheidung des Menschen, die der Selbsterschließung Jahwes zugeordnet ist, in Wahrheit eine geschichtliche Tat von Heilsbedeutung konstituieren kann, und zum anderen von der faktisch getroffenen Entscheidung des Menschen her. Diese Entscheidung kann dem Willen Jahwes entsprechen und so für die Zukunft Bleibendes schaffen; sie kann aber auch dem Willen Jahwes zuwiderlaufen, sei es, daß der Mensch sich grundsätzlich dem Anruf Gottes verschließt, oder sei es, daß er in einer vermeintlichen Annahme der Offenbarung Jahwes im Grunde doch nur seinem eigenen verkehrten Willen folgt¹⁶. Jedenfalls hat die Geschichte, die gegen oder auch nur ohne Jahwe zustande kommt, nach Auffassung der Propheten keine Zukunft. Im Gegenteil: Jahwe setzt der hinter einer solchen Geschichte stehenden Selbstverabsolutierung des Menschen ihr notwendiges Ende.

¹⁴ H. W. Wolff, Dodekapropheten 2: Joel und Amos, BK 14, 1969, 368.

¹⁵ Zimmerli, a. a. O. 170.

¹⁶ In diesem Fall kommt es zu einer Pseudo-Heilsgeschichte, wie sie z. B. Amos bei seinen Zeitgenossen bekämpft: Am 3, 2; 9, 7.

Auf der anderen Seite ist aber zu beachten, daß auch dann, wenn die auf gottwidrige Eigenmächtigkeit gegründete Geschichte des Menschen ihr Ende gefunden hat, die Offenbarung Jahwes keineswegs aufhört. Sie äußert sich nach prophetischer Darstellung dann als Bereitschaft zur Annahme des umkehrwilligen Sünders und als neuschöpferische Vollendung des einmal begonnenen Werkes. Die Erfahrung des Endes kann darum für den Sünder nur zum Heil sein. Es ist für ihn die Stunde der Wahrheit, in der ihm klar wird, daß es auch jenseits des Endes für ihn noch eine Zukunft gibt.

3. Die Schaffung des Neuen

Ezechiel spricht von der Wiederherstellung des Volkes mit deutlicher Anlehnung an die Exodustradition: Jahwe öffnet die Gräber seines Volkes, wo die Herrschaft des Todes ist; aus den Gräbern führt er ein neues Gottesvolk heraus und gibt ihm das Land der Verheißung zum ewigen Besitz: Im Zeichen des Neuen, das Jahwes Schöpfermacht hervorgebracht hat, beginnt die Zukunft des seinem Gott wahrhaft verbundenen Israel.

Diese Deutung der Vision von der Wiederbelebung der Totegebeine berührt sich mit ähnlichen Offenbarungszeugnissen der Exilszeit und gewinnt auf diesem Hintergrund erst ihr eigentliches Profil. So hat man in den Kreisen der Exulanten wohl schon bald nach dem Untergang Jerusalems sich darüber Gedanken gemacht, wie es denn zu dieser Katastrophe überhaupt hatte kommen können. Voraussetzung für diese Reflexion war die vor allem von Jeremia und Ezechiel geförderte Einsicht in den Gerichtscharakter des ganzen Geschehens. Weil man nicht auf die Weisung Jahwes und das Wort seiner Propheten geachtet hatte, so sagte man, deshalb war all das furchtbare Unheil über Israel gekommen. Um die Bedeutung der Katastrophe in ihrer ganzen Tragweite zu ermessen, wandte sich der Blick naturgemäß dem Anfang der Geschichte des Gottesvolkes zu. Man reflektierte über die Zeit, in der Jahwe sich ein eigenes Volk geschaffen und ihm den gebührenden Lebensraum zugewiesen hatte: über die Zeit des Auszugs aus Ägypten, die Erwählung im Bund und die Gabe des Verheißungslandes, und man fand, daß Jahwe all seine Verheißungen wahrgemacht hatte. Nur Israel hatte sich nicht auf seinen Gott, wie es sich gehörte, eingestellt. Deshalb war es jetzt auch am Ende all seiner eigenmächtigen Bestrebungen und seiner verkehrten Wege angelangt. Mit dieser Feststellung ließen es jedoch die Propheten und Theologen der Exilszeit nicht bewenden.

An erster Stelle bemühten sie sich um die Vorbereitung der Umkehr zu Jahwe. So führten die deuteronomistischen Geschichtstheologen ihre Zeitgenossen mit dem gewaltigen und mit großer Geduld gezeichneten

Bild der Heilsgeschichte — von der Landgabe bis zum Landverlust — der erwarteten Umkehr entgegen als dem, wozu der Gott der Gerichte und der Rettungen Israel jetzt zubereitet hatte. Denn die Umkehr als Rückkehr in den Väterbund, den Jahwe nicht vergessen hatte, war das einzige, was Israel in seiner gegenwärtigen Situation zu tun aufgegeben war. Sie war in der Zeit der Bedrängnis die allein heilvolle Möglichkeit¹⁷. Hatte sich aber das Volk einmal auf den Weg der Umkehr begeben, dann stand ihm, wie Deuterojesaja verkündete, ein neuer Exodus bevor (Jes 43, 14—19). Und dieser hinwiederum sollte nach einem anderen Prophetenwort seine Ergänzung finden durch einen neuen Bund, der, auf der inneren Umwandlung des Volkes gründend, eine neue und wahrhaft dauernde Gemeinschaft mit Jahwe herbeiführen sollte (Jer 31, 31—34).

Immer wieder ist in diesen Aussagen die Rede von Jahwe, dem Schöpfer seines Volkes, der im Vollzug seines Planes ein Neues wirkt. Dahinter steht der Glaube an Jahwe, den lebendigen Gott, der sein einmal begonnenes Werk nicht durch menschliche Sünde und Unzulänglichkeit zerstören läßt. Darum erscheint der Neueinsatz des göttlichen Handelns nach dem Ende als ein Tun Gottes, das Heilsbedeutung hat. Denn Jahwe gibt jetzt die Kraft zur Vollendung. Das Neue besteht also darin, daß Jahwe gleichsam hinter die frühere, mit der Katastrophe Jerusalems beendete Geschichte Israels zurückgreift, und zwar auf den ein für allemal von ihm gesetzten Anfang, und diesen jetzt auf Grund einer eigenen Heilsinitiative einholt und zur Vollendung führt. Mit der Schaffung des Neuen verbindet sich aber für den Glauben Israels die Vorstellung einer für immer gesicherten Lebensgemeinschaft mit dem des durch Jahwes erlösende Selbstmitteilung geheiligten Gottesvolkes im Land der Verheißung¹⁸.

4. Die Wiederherstellung Israels und die Auferstehung der Toten

Ez 37 handelt, wie festgestellt worden ist, nicht von der Auferstehung der Toten, sondern von der Wiederherstellung Israels. Doch macht der

¹⁷ H. W. Wolff, Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerkes, ZAW 73 (1961) 171—186. 184.

¹⁸ Wenn Gott bei der Schaffung des Neuen an den von ihm ein für allemal gesetzten Anfang anknüpft und diesen seinem geplanten Ende im Sinn der Vollendung entgegenführt, dann erklärt sich auch die Tatsache, daß bei der „Auferstehung des Fleisches“ nicht nur die Unsterblichkeit der Seele, sondern auch und vor allem die Vereinigung der Seele mit einem neuen Leib entscheidend ist. Bei der Auferweckung der Toten wird nämlich die „Seele“ des Menschen, das heißt: sein von Jahwe im Schöpfungsakt begründeter Gottesbezug (oder sein „Anfang“) befähigt, in einer neuen Leiblichkeit ein Leben im Zustand der Vollendung zu führen; denn nach Auffassung der biblisch-semitischen Anthropologie ist ein Leben des Menschen ohne Leiblichkeit nicht möglich. Vgl. hierzu K. Schubert, Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nach-exilischen bis zur früh-rabbinischen Zeit, BZ 6 (1962) 177—214.

Prophet keine näheren Angaben darüber, wie diese Wiederherstellung konkret erfolgen soll. Man hat jedenfalls den Eindruck, daß die von Ezechiel angekündigte Neuschöpfung des Gottesvolkes in einer Form sich ereignen soll, die alle Verheißungen Jahwes endgültig besiegelt und die vor allem eine Wiederholung des Früheren, nämlich der Geschichte des Abfalls, für immer ausschließt. Dadurch unterscheidet sich aber die hier beschriebene Wiederherstellung Israels qualitativ von einer bloß politisch-nationalen Restauration der davidisch-salomonischen Idealzeit und erst recht von der faktischen Neuordnung des jüdischen Staatswesens in unmittelbar nachexilischer Zeit. Die Wiederherstellung des Volkes, wie Ezechiel sie beschreibt, hat vielmehr eschatologischen Charakter. Nur ist diese Eschatologie noch reichlich undifferenziert. Erst die Folgezeit sollte hier die notwendige Klärung bringen. Als sich nämlich nach der Rückkehr Israels aus dem Exil all die hochgespannten Erwartungen von einem neuen Exodus und einer neuen Landgabe mit universalen Ausweitung der Gottesherrschaft nicht erfüllten, sondern im Gegenteil schier unüberwindliche Schwierigkeiten selbst die bescheidensten Ansätze einer Wiederherstellung des Gottesvolkes gefährdeten, kam es zu einer entscheidenden Differenzierung der eschatologischen Erwartung. Man unterschied zwischen der Teilbegnadigung des Volkes bei seiner Rückkehr aus dem Exil und der vollen Begnadigung bei der universalen Manifestation der Königsherrschaft Jahwes am Ende der Zeiten. Letztere erschien dabei geradezu als die Aufhebung der Weltgeschichte und gleichzeitig als deren Überführung in einen von Gott eigens bewirkten Heilszustand von ewiger Geltung.

Im Verlauf dieser Spätzeit der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte mußte die Wiederherstellung Israels, wie Ezechiel sie geschaut hatte, in einem neuen Licht erscheinen. Jetzt wird Gott, wenn er die Schmach seines leidenden Volkes aufhebt und seine Herrlichkeit auf dem Zion für alle Welt offenbart, den Tod für immer vernichten (Jes 25, 8). Während es für die Frevler keine Hoffnung auf eine Überwindung des Todes gibt, werden Jahwes Gerechte auferstehen und leben (Jes 26, 19). Deutlicher drückt sich das Buch Daniel aus: nach ihm werden viele, die im Erdenstaub schlafen, auferstehen, die einen zu ewigem Leben, die anderen zu ewiger Schmach und Schande (Dan 12, 2). Überall ist hier klar die Rede von einer definitiven Überwindung des Todes beim Eintritt in die Lebensgemeinschaft mit Jahwe am Ende der Zeiten. Unklar bleibt nur die Universalität der Auferstehung und die Beschaffenheit des Leibes der Auferstandenen.

Um so deutlicher tritt aber in diesen Darstellungen der Vergeltungsgedanke hervor, der in der Entwicklung des alttestamentlichen Auferste-

hungsglaubens sicherlich eine wichtige Rolle gespielt hat. Man muß sich allerdings davor hüten, den Begriff der Vergeltung hier auf dem Hintergrund eines forensisch geprägten Gerechtigkeitsdenkens zu interpretieren. Der Begriff der Vergeltung ist vielmehr ebenso wie der Begriff der Gerechtigkeit im Horizont des Jahweglaubens zu verstehen¹⁹. Hat man nämlich erkannt, daß sich der Begriff der Gerechtigkeit im Alten Testament von der Offenbarung Jahwes her bestimmt, dann geschieht die Vergeltung Jahwes dadurch, daß er sich dem Menschen einmal im Erlebnis des Endes als Gott des Gerichtes offenbart, zum anderen aber so, daß er seine Heilsabsicht mit dem Menschen seiner Wahl verwirklicht und ihrer Vollendung entgegenführt. Indem Gott so die positiven Taten des Menschen — das sind die heilsgeschichtlich bedeutsamen Entscheidungen — als solche anerkennt und für immer in der Vollendung des Menschen aufgehoben sein läßt, schafft er jenen Ausgleich der Gerechtigkeit, wie ihn Israel als Ausdruck der Treue zu dem von Gott einmal gegebenen Wort erwartet hat.

¹⁹ Vgl. H. H. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung*, Tübingen 1968; K. Koch (Hrsg.), *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments*, Darmstadt 1972.

Todsünde – läbliche Sünde

Zur Geschichte der Begriffe

Von Prof. Dr. Helmut Weber, Trier

Die Frage nach der Unterscheidung der Sünden spielt in der gegenwärtigen Diskussion um die Praxis der sakramentalen Buße eine entscheidende Rolle. Die Forderung des Konzils von Trient, daß alle Todsünden in einem ausdrücklichen Bekenntnis genannt werden müssen, wird als eine unaufgebbare theologische Aussage gewertet¹ und darum nach wie vor gestellt². Doch läßt sich eine gewisse Verlegenheit nicht verkennen, was denn nun in concreto als Todsünde zu gelten hat. Von der Behendigkeit, mit der man noch bis vor wenigen Jahrzehnten die Sünden in schwere und leichte glaubte einteilen zu können, scheint man jedenfalls abgekommen zu sein³. Wie sehr man die diesbezüglichen Schwierigkeiten spürt, mag man daraus ersehen, daß auch die in gemeinsamer Arbeit erstellte Synodenvorlage „Buße und Bußsakrament“ in der Frage der Todsünden äußerst zurückhaltend formuliert ist, wobei diese Zurückhaltung noch ausdrücklich als das Ergebnis „längerer Beratungen“ ausgewiesen

¹ Vgl. den Synodenbericht zur Vorlage der Sachkommission II „Buße und Bußsakrament“ über eine diesbezügl. Aussage A. Grillmeiers. In: Synode. Amtliche Mitteilungen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 3-72-43. Ein anderes Urteil scheint zu vertreten J. Ramos-Residor, Die Wiederversöhnung in der Urkirche. In: Concilium 7 (1971) 41 f.; deutlicher noch C. Peter, Das vollständige Sündenbekenntnis als Forderung des Konzils von Trient, ebd. 48–53. Zu der vom Trienter Konzil selbst vertretenen Auffassung vgl. die minuziöse Studie von K. J. Becker, Die Notwendigkeit des vollständigen Bekenntnisses in der Beichte nach dem Konzil von Trient. In: Theologie und Philosophie 47 (1972) 161–228.

² So mit Nachdruck in dem im Juli 1972 publizierten Dokument der Glaubenskongregation: „Seelsorgliche Richtlinien zur Erteilung der sakramentalen Generalabsolution.“ Eine deutsche Übersetzung findet sich in Herder-Korrespondenz 26 (1972) 391–393. Vgl. auch die 8. These der in Anm. 1 genannten Synodenvorlage a. a. O. 2-72-20.

³ Selbst in der Enzyklika *Humanae vitae* fehlt — im Unterschied zu *Casti connubii* — eine ausdrückliche Feststellung, daß Empfängnisverhütung eine *culpa gravis* oder ein *peccatum mortale* sei.

wird⁴. So gewiß das Abgehen von einem Genau-Bescheidwissen-Wollen auch vom theologischen Standpunkt aus zu begrüßen ist, so wenig läßt sich die Ratlosigkeit übersehen, die dadurch bei vielen entstanden ist: Sie sehen sich in der Frage, was denn nun unbedingt in einem persönlichen Bekenntnis gebeitet werden muß, vielfach ohne Antwort.

Es ist nicht das Ziel des folgenden Beitrages, eine solche Antwort zu erarbeiten und anzubieten, um dadurch zu einer Behebung oder Minderung der Ratlosigkeit beizutragen. Es sollen lediglich eine Reihe historischer Fakten gebracht und — im Anschluß daran — einige Überlegungen angestellt werden, die geeignet sein könnten, die Frage nach der Todsünde und ihrer Unterscheidung von der läßlichen Sünde in einem etwas anderen Licht zu sehen.

I. Die historischen Voraussetzungen zur Ausbildung der Unterscheidung

Die Ausdrücke „Todsünde“ und „läßliche Sünde“ sind genuin christliche Termini, die erstmals in der theologischen Reflexion der frühen Kirche begegnen, nicht aber schon in der Bibel. Gewiß kennt auch die Bibel unterschiedlich schwere Vergehen und verwendet ähnlich klingende Formulierungen, die, wie noch zu zeigen sein wird, nicht ohne Einfluß auf die offiziell gewordene Terminologie geblieben sind, aber ausdrücklich sind die Worte „Todsünde“ und „läßliche Sünde“ weder im Alten noch im Neuen Testament zu finden. Es handelt sich eindeutig um Wortprägungen der Theologie der ersten Jahrhunderte. Über ihre genaue Herkunft, ihre erstmalige Verwendung und vor allem über die ursprünglich zugrundeliegenden Vorstellungen herrscht beim gegenwärtigen Stand der Forschung zwar noch keine volle Klarheit. Doch gibt es z. T. recht gut fundierte Vermutungen.

Dazu gehört etwa die Annahme, daß die Entwicklung der beiden Termini und das Bemühen zur Unterscheidung vor allem durch die Existenz und die Erfordernisse der kirchlichen Bußpraxis bedingt sind. Gewiß war zunächst die Sünde der Grund für das Entstehen einer Bußdisziplin. Ohne das Faktum, daß es auch in den christlichen Gemeinden Sünde gab, wäre es nie zur Ausbildung einer derartigen Disziplin gekommen; es hätte keine Notwendigkeit dazu bestanden. Insofern setzt die

⁴ Vgl. Synode 3-72-42: „Nach längeren Beratungen waren die Mitglieder der Sachkommission der Meinung, daß in der Vorlage über Buße und Bußsakrament gerade auch von ihrer praktischen Ausrichtung her weitergehende Ausführungen zum Thema Todsünde, läßliche Sünde nicht geraten seien.“ Ob manche sich gerade um der „Praxis“ willen nicht doch konkrete Hinweise erwarten, soll nicht bezweifelt, aber in seiner Berechtigung auch nicht weiter untersucht werden.

Bußpraxis die Sünde voraus. Aber es wäre zu einfach gedacht, würde man annehmen, daß sie auch eine bereits ausgebaute Sündenlehre voraussetzt und speziell ein abgeklärtes Wissen um die Eigenart und den Unterschied von Todsünden und läßlichen Sünden. De facto ist die Entwicklung wohl anders gelaufen: nicht von der Lehre zur Praxis, sondern von der Praxis zur Lehre. Am Anfang stand zunächst der Schock, daß die Sünde mit dem Gläubiggewordensein und der Taufe nicht ein für allemal überwunden war, sondern daß sie sich auch bei den Christen zeigte und manchmal sogar in sehr schlimmen Formen⁵. Natürlich wußte man zu unterscheiden; und man wußte auch — von der Schrift her und aus der täglichen Erfahrung —, daß selbst der Gerechte nicht ohne Fehl und Tadel bleibt. Aber darüber hinaus mußte man eben auch erfahren, daß noch schwere und schwerste Vergehen vorkamen. Und darauf hat man dann zunächst — in Übereinstimmung mit apostolischer und jüdischer Tradition — mit einer bestimmten *Praxis* reagiert: mit dem partiellen Ausschluß des Sünders aus der kirchlichen Gemeinschaft, allerdings mit dem Ziel, ihn nach einer gewissen Frist und nach gewissen Vorleistungen wieder voll in die Gemeinschaft aufzunehmen. Die Anwendung dieses Verfahrens wird zunächst sehr spontan gewesen sein; es waren wohl nur die jeweils augenfälligsten Skandale in einer Gemeinde, auf die man in dieser Weise geantwortet hat. Aber es konnte nicht ausbleiben, daß man im Laufe der Zeit, nicht zuletzt um Willkür zu verhindern⁶, die Ausschließungsgründe zu kodifizieren suchte. Dies war um so notwendiger, als der Prozeß der Exkommunikation und Rekonziliation hohe Anforderungen an den Sünder stellte und zudem nur ein einziges Mal (nach der Taufe) konzidiert wurde. Weiter mußte es dann auch zu einer Reflexion darüber kommen, warum dieses und jenes Vergehen der kirchlichen Bußdisziplin unterworfen wurde und ein anderes nicht. Mit einer bloßen Aufzählung der gemeinschaftsaufhebenden Sünden konnte man sich auf die Dauer nicht zufriedengeben; man mußte auch der theologischen Frage nach dem Grund dafür nachgehen. Und hier, in diesem Zusammenhang, in der Reflexion über die zunächst spontan entstandene (und notwendige) Praxis, ist die Redewendung und die Vorstellung von der Todsünde und den läßlichen Sünden aufgekommen.

Die ersten intensiveren Reflexionen scheinen erst in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts eingesetzt zu haben. Jedenfalls begegnen erst von da

⁵ Die Größe des Schocks mag man daraus ersehen, daß man mitunter für eine zweite Vergebung (= Vergebung nach der Taufe) keine Möglichkeit mehr gesehen hat; vgl. Hebr 6, 4—6; 10, 26—29; 12, 16 f.

⁶ Noch Leo d. Gr. muß in der Mitte des 5. Jhs. davor warnen, daß man nicht geringer Vergehen wegen jemanden aus der kirchlichen Gemeinschaft ausschließt; vgl. Ep 10, 8.

an literarische Zeugnisse. Auch für das kirchliche Bußverfahren selbst gibt es bis dahin nur spärliche Aussagen, aus denen man nur soviel entnehmen kann, daß man Unterschiede zwischen Sünden gemacht und dementsprechend in verschiedener Weise reagiert hat. So spricht z.B. die Didache (um 110) von einem einfachen Sündenbekenntnis unmittelbar vor der Eucharistiefeier⁷, verlangt für den Fall eines Streites mit dem Nächsten zuerst eine Versöhnung⁸ und fordert für „jeden, der sich gegen den Nächsten“ vergeht, daß er ausgeschlossen werde, bis er „Buße getan“ habe⁹. Damit bietet die Didache ohne Zweifel einen Beleg für die Existenz der altkirchlichen Exkommunikationsbuße für bestimmte Fälle, aber man muß zugeben, daß die Angaben sehr knapp gehalten sind. Welches nun in concreto die ausschließenden Sünden sind, wird mit keinem Wort weiter geklärt.

Hier kommt es eben erst von der Mitte des 2. Jahrhunderts an zu präzisieren Auskünften. Den Auftakt bildet die in Italien entstandene Schrift des Hermas (um 150). Freilich läßt der allegorische Stil dieses von B. Altaner unter die apokryphen Apokalypsen eingereihten Werkes¹⁰ noch wenig exakte Schlüsse zu. Man scheint zwar sagen zu können, daß hier erstmals das für das gesamte Altertum charakteristische Prinzip der *Einmaligkeit* der kirchlichen Buße erwähnt wird¹¹, doch schon die Frage, ob auch bestimmte Sünden benannt werden, bei denen dieses Bußverfahren in Anwendung kommen muß, kann nicht mehr eindeutig beantwortet werden¹². Als besondere Bezeichnung für schwere Vergehen, etwa

⁷ „Am Herrentag sollt ihr... zusammenkommen, das Brot brechen und Dank sagen, nachdem ihr zuvor eure Sünden bekannt habt, damit euer Opfer rein sei“ (14, 1).

⁸ „Jeder aber, der mit seinem Nächsten einen Streit hat, soll nicht mit euch zusammenkommen, bis sie sich versöhnt haben, damit euer Opfer nicht entweiht werde“ (14, 2).

⁹ „... es möge keiner mit ihm sprechen, noch soll er von euch hören, bis er Buße getan hat“ (15, 3). Vgl. hierzu auch W. Doskocil, Der Bann in der Urkirche. München 1958, 118—122.

¹⁰ Vgl. Patrologie. Freiburg 1960, 69—71; vgl. auch die von A. Stuiber besorgte 7. Aufl. Freiburg 1966, 55.

¹¹ Mand. 4, 1, 8. 3, 6.

¹² B. Poschmann, Handbuch der Dogmengeschichte IV/3. Freiburg 1951, 16 f., glaubt dies hier gegeben; mit Berufung auf Mand. 4, 1, 8 f. hält er Ehebruch, Glaubensverleugnung und Götzendienst für Sünden, bei denen es zu einem Ausschluß aus der kirchlichen Gemeinschaft kommen muß. Der Text selbst spricht ausdrücklich allerdings nur von der (vorläufigen) Aufhebung der *Gattengemeinschaft* im Falle eines Ehebruchs.

für Ehebruch, findet sich lediglich der Ausdruck „große Sünde“ (μεγάλη ἁμαρτία)¹³.

II. Die Wortgeschichte des peccatum mortale

Sie beginnt erst um die Wende zum 3. Jahrhundert mit Tertullian, der sich als erster christlicher Theologe mit größerer Deutlichkeit zur Unterscheidung der Sünden geäußert hat. Bei ihm stößt man auf eine Vielzahl von Namen für verschiedene Genera von Sünden, und hier begegnet erstmals in diesem Zusammenhang das Adjektiv *mortale*, allerdings nur in der Verbindung mit dem Substantiv *delictum*¹⁴ und zudem in einem Kontext, der eindeutig häretischen Charakter besitzt, nämlich in den vom Montanismus geprägten Ausführungen über die Existenz von sogenannten „unvergebbaren Sünden“, d. h. bestimmter Delikte, für die Tertullian keine kirchliche Vergebung mehr gelten lassen will¹⁵. „Todsünden“ sind für ihn gleichbedeutend mit diesen für immer aus der kirchlichen Gemeinschaft ausschließenden Sünden. Weitere Synonyma sind *delicta maiora*¹⁶, *graviora et exitiosa*¹⁷ und vor allem *delicta capitalia*¹⁸. Es sind also vorwiegend Maßstäbe vom äußeren Erscheinungsbild (größer, schwerer), die Tertullian hier anwendet; nur zwei Ausdrücke (*mortale*, *exitiosum*) beziehen sich auf eine innere Beschaffenheit der Sünde, genauer auf ihre Wirkung. Dabei geht es beidemale darum, daß diese Sünden einen endgültigen Ruin des Menschen bewirken.

¹³ Mand. 4, 1, 1. 2. 8; vgl. diesen Ausdruck auch Vis. 1, 1, 8; Mand. 8, 2; Sim. 7, 2; 10, 4, 3 (*magnum peccatum*). — Es begegnet zwar schon die Vorstellung, daß der Christ bereits während seiner irdischen Existenz „sein Leben“ verlieren und „sterben“ kann, aber dies wird weniger mit einer sündigen Tat als solcher in Verbindung gebracht (so vielleicht Mand. 4, 1, 2; Sim. 8, 8, 2) als vielmehr mit dem Verharren in der Sünde (= der Verweigerung der (μετάνοια); vgl. etwa Sim. 8, 6, 6. 8, 3; 9, 26, 2. Anders Sim. 6, 5, 7; 8, 7, 3. 11, 3 und vor allem 9, 20, 4. 26, 6, wo die Unbußfertigkeit mehr oder weniger deutlich als zum Tode führend gezeigt wird. Doch hat weder die eine noch die andere Vorstellung hier zur Ausbildung einer entsprechenden Sündenbezeichnung geführt.

¹⁴ De pud. 3, 3; 19, 28; 21, 2. — B. Poschmann, a. a. O. 24, erweckt fälschlich den Eindruck, daß bei Tertullian bereits der Terminus *peccatum m.* zu finden sei.

¹⁵ Wohl besteht die Möglichkeit einer Vergebung durch Gott.

¹⁶ De pud. 18, 18.

¹⁷ Ebd. 19, 25. — *Exitiosus* = verderblich, unheilvoll, wobei zum weiteren Sprachfeld natürlich auch das Wort *exitus* = Untergang, Tod zu rechnen ist.

¹⁸ Ebd. 9, 20; 21, 14, aber auch schon in der nur wahrscheinlich aus montanistischer Zeit stammenden Schrift Adv. Marc. 4, 9, 6 (wo allerdings der Ausdruck „unvergebbare Sünde“ nicht begegnet).

Warum Tertullian den Ausdruck *delictum mortale* gewählt hat, läßt sich — vorerst wenigstens — nicht genau beantworten. Doch dürften hier biblische Aussagen ausschlaggebend gewesen sein: einmal der allgemeine Gedanke, daß die Sünde den Tod und die Verdammung des Menschen bewirkt, zum andern die johanneische Redewendung von der „Sünde zum Tod“ (1 Jo 5, 16 f.). Dieser letzte Zusammenhang läßt sich sogar ausdrücklich belegen. Daß man nach dem Text des Johannesbriefes bei einer Sünde zum Tod keine Fürbitte mehr einlegen soll, gilt Tertullian als Beweis dafür, daß gewisse Vergehen eben „tödlich“ und unvergebbar sind¹⁹.

Wenn wir heute in einem solchen Zusammenhang das Wort „tödlich“ hören, denken wir unwillkürlich an einen augenblicklich eintretenden Tod, nämlich an den Tod der im Menschen vorhandenen heiligmachenden Gnade. Doch ist zu prüfen, ob diese Vorstellung auch schon bei Tertullian zu finden ist. Für die frühere Zeit ist sie jedenfalls nicht eindeutig zu belegen. Hier wird, wenn Sünde und Tod miteinander in Verbindung gebracht werden, der Tod als der zukünftige Untergang des Menschen vor Gott verstanden, als seine Verwerfung am Ende seines irdischen Lebens. So spricht etwa die Didache mit Betonung von dem *Weg* des Todes²⁰. Der Gedanke, daß durch ein schweres Vergehen ein vorhandener Gnadenstand zerstört wird, ist nach dem Urteil von K. Rahner bei den ersten Apostolischen Vätern höchstens ansatzweise gegeben²¹. Erst für den 2. Klemensbrief und den Hirten des Hermas glaubt er diese Vorstellung nachweisen zu können²². Vollends scheint sie ihm bei Tertullian gegeben zu sein. In der Tat ist dort auch ausdrücklich davon die Rede, daß der Sünder im Augenblick des Vergehens „getötet“ wird: *Homo cum iniquitatur, occiditur*²³; Ehebrecher und Unzüchtige werden als bereits „Tote“ bezeichnet²⁴. Doch dienen gerade diese Aussagen als Beweis für eine

¹⁹ De pud. 19, 27 f.

²⁰ 1, 1; 5, 1; vgl. auch Barn. 20, 1.

²¹ Die Sünde als Gnadenverlust in der frühchristlichen Literatur. In: ZKTh 60 (1936) 483—486.

²² Ebd. 486—489. Dabei äußert Rahner die Vermutung, daß diese Vorstellung sich herausgebildet habe im Kampf gegen die gnostische These, daß die Pneumatiker einen göttlichen Samen besitzen, der unverlierbar sei und der auch durch die Sünde nicht zerstört werden könnte. In der Abwehr dieser demoralisierenden und die Sünde bagatellisierenden Auffassung sei dann die kirchliche Lehre von der Gnade und ihrem Verlust durch die Sünde entwickelt worden; vgl. ebd. 489—491. Hier ist freilich auch das Aufkommen der scholastischen Konzeption der Gnade (als einer geschaffenen *qualitas* im Menschen) zu bedenken; siehe dazu weiter unten.

²³ De pud. 5, 12.

²⁴ Ebd. 7, 17.

These, die von der kirchlichen Theologie zurückgewiesen wurde; mit ihnen will Tertullian nämlich darlegen, daß solche Sünder — weil sie tot sind — nicht mehr zur Gemeinschaft zurückgebracht werden dürfen bzw. können. Es mag sein, daß seine Aussagen über den Tod durch die Sünde in orthodoxer Weise ausgelegt werden können, aber im Vordergrund der Reflexion und des Interesses stehen derartige Vorstellungen bei ihm gewiß nicht. Beherrschend ist der Gedanke der Vergebbarkeit bzw. der Unvergebbarkeit. Was speziell das von Tertullian gewählte Adjektiv *mortale* betrifft, so läßt sich damit die These vom augenblicklichen Gnadenverlust noch weniger belegen. Im Gegenteil: Das Adjektiv *mortale* legt eher die Auffassung nahe, daß eine derartige Sünde den Keim des (später einsetzenden) Unterganges bildet. So jedenfalls muß man das Wort in anderen Zusammensetzungen verstehen. Der *homo mortalis* ist nicht schon ein Toter, sondern einer, der den Keim des Todes in sich trägt (der allerdings unweigerlich zum Tode führt). In die gleiche Richtung weist auch die offensichtliche Inspiration zur Prägung des *delictum mortale* durch das johanneische *peccatum ad mortem*.

Über den Umfang der *delicta capitalia* bzw. *mortalia* hat Tertullian wiederholt, aber unterschiedlich Auskunft gegeben. So werden in *De idololatria* als *crimina tam exitiosa tam devoratoria* ausgegeben: Götzendienst, Mord, Ehebruch und Unzucht, Betrug²⁵. Eine Erweiterung bringt *Adv. Marcionem*: *delicta capitalia* sind Götzendienst, Lästerung, Mord, Ehebruch, Unzucht, falsches Zeugnis, Betrug²⁶. Eine fast identische Aufzählung findet sich in *De pudicitia*, nur daß hier die Bezeichnung *delicta graviora et exitiosa* verwendet und die Möglichkeit der Vergebung verneint wird (*veniam non capiant*); genannt werden: Mord, Götzendienst, Betrug (= Habgier?), Verleugnung, Lästerung, Ehebruch, Unzucht und „sonstige Entehrung des Tempels Gottes“²⁷. Dabei werden in dieser montanistischen Kampfschrift drei Kapitalvergehen noch besonders hervorgehoben: Götzendienst, Unzucht(ssünden) und Mord²⁸. Damit ist Tertullian auch der erste Zeuge für diese sogenannten Triassünden, die später in der Tradition noch eine Rolle spielen werden. Nach G. Teichtweier ist die Zusammenstellung dieser drei Sünden „die höchst eigenwillige und gewalttätige Erfindung des Afrikaners“, ein „Kampfinstrument“, mit dem er

²⁵ 1, 1—4.

²⁶ 4, 9, 6. — Für Unzucht wird statt des „christlichen“ Wortes *fornicatio* noch die klassische Bezeichnung *stuprum* verwendet; statt Betrug (*fraus*) kann auch Habgier gemeint sein; vgl. H. K a r p p, Die Buße. Quellen zur Entstehung des altchristlichen Bußwesens. Zürich 1969, 183 Anm. 2 zu Nr. 136.

²⁷ 19, 25; mit letzterem dürfte ebenfalls eine sexuelle Verfehlung gemeint sein.

²⁸ Vgl. 5 und 12.

vor allem das Entgegenkommen der offiziellen Kirche gegenüber Unzuchtssündern bekämpfen wollte²⁹.

Zur gleichen Zeit oder nur wenig später hat sich im Osten Origenes als erster der griechischen Kirchenväter ausführlicher in unserer Frage geäußert. Auch er spricht, um die Schwere gewisser Vergehen zu charakterisieren, ausdrücklich vom Tod, doch gebraucht er, anders als Tertullian, fast ausschließlich biblische Termini, vor allem die Formel „Sünde zum Tod“³⁰. Ihr Charakter als Artbezeichnung kommt zur Genüge dadurch zum Ausdruck, daß sie gelegentlich im Plural verwendet wird und mitunter auch konkrete Tatsünden in dieser Weise bezeichnet werden. Man geht wohl kaum fehl, wenn man in der „Sünde zum Tod“ den origenistischen Terminus technicus für die schweren Vergehen sieht. Zwar taucht an einigen Stellen auch der Ausdruck *mortale* auf, allerdings in einer nur in lateinischer Übersetzung vorhandenen Schrift³¹. Es ist wenig wahrscheinlich, weil für die spätere Zeit so gut wie nicht belegt, daß dem *mortale* ein griechisches Wort mit der Bedeutung „tödlich“ (θανάσιμος) entsprochen hat³². Eher ist zu vermuten, daß Origenes an diesen Stellen von „todbringenden“ (θανατηφόρα) Sünden gesprochen hat; denn diese aus dem Septuagintatext des Buches Numeri (18, 22) entnommene Bezeichnung ist der zweite biblische Ausdruck, den Origenes neben der „Sünde zum Tod“ gelegentlich verwendet³³. — Als Besonderheit ist zu vermerken, daß an einer Stelle noch zwischen *crimen mortale* und *culpa mortalis* unterschieden wird³⁴. Vermutlich gehört beides der Gruppe der „todbrin-

²⁹ Die Sündenlehre des Origenes. Regensburg 1958, 233 f.; vgl. auch B. Poschmann, Handbuch der Dogmengeschichte IV/3, 25; K. Rahner, Zur Theologie der Buße bei Tertullian. In: M. Reding (Hrsg.), Abhandlungen über Theologie und Kirche. Düsseldorf 1952, 141. — Als biblischer Beleg für diese Trias gilt Tertullian das Aposteldekret Apg 15, 28 f.: Die Heidenchristen sollen sich enthalten von den Götzenopfern (Götzendienst), vom Blut (Mord) und von der Unzucht. Eine gewiß unzutreffende Exegese, doch gibt zu denken, daß von einer ähnlichen Trias in ähnlichen Zusammenhängen mitunter auch im nachbiblischen Judentum die Rede ist; vgl. Strack-Billerbeck I, 255. 278. Sollte Tertullian vielleicht doch nicht der erste gewesen sein?

³⁰ Vgl. etwa De orat. 28, 10; Com. in Joan. 19, 14, 84; 28, 6, 50; Hom. in Ex. 10, 3; Hom. in Lev. 11, 2.

³¹ Hom. in Lev. 12, 3 (*mortale peccatum*); 15, 2 (*culpa mortalis; crimen mortale*). Wie Rufin selber bezeugt, sind gerade die Levitikushomilien von ihm besonders frei übersetzt worden; vgl. PG 14, 1293 f.

³² Vgl. dazu J. Hörmann, Untersuchungen zur griechischen Laienbeichte. Donauwörth 1913, 136.

³³ Vgl. Com. in Mt. 13, 30.

³⁴ Hom. in Lev. 15, 2.

genden Sünden“ an³⁵, doch scheint nur im Falle der *crimina* die (einmalige) offizielle Buße notwendig zu sein. Wenn diese Interpretation stimmt, hätten wir hier bereits eine bedeutsame Erweiterung der „todbringenden Sünden“ über den Kreis der bußpflichtigen Vergehen hinaus. Doch ist der Text zu wenig deutlich und — da nur in lateinischer Übersetzung vorhanden — zu wenig authentisch, als daß man daraus sichere Schlüsse ziehen könnte.

Schwierig ist auch bei Origenes die Interpretation dessen, was mit dem „Tod“ gemeint ist. Nach G. Teichtweier kommt hier „wegen der ganz besonderen Art der Eschatologie des Alexandriners (Apokatastasis, Bestreiten einer ewigen Hölle)“³⁶ der Gedanke an einen „Tod“ im Jenseits nicht in Betracht. Allerdings glaubt er auch sagen zu können, daß die Vorstellung von einem Verlust der inneren Gnade Origenes fremd gewesen ist³⁷. Wohl handelt es sich bei dem Tod um eine augenblickliche Katastrophe — der Sünder bzw. seine Seele stirbt bei der Sünde³⁸ —, aber inhaltlich wird dieser Tod als eine *Trennung der Seele von Gott* gesehen³⁹. Gewiß auch eine Vorstellung, bei der der Ernst der Sünde genügend zum Ausdruck kommt, nur sind nicht jene Kategorien vorhanden, die für die heutige Theologie so charakteristisch sind. — Im übrigen darf man den starken Bildcharakter dieser Sprache nicht übersehen. Hier werden oft Aussagen gemacht, die, wenn man sie wörtlich nimmt, einander widersprechen, die aber, bei einem etwas weiteren Verständnis, einander ergänzen. So muß man z. B. neben die Aussagen vom Tod durch die Sünde auch die anderen halten, daß der Mensch nicht durch eine *einzig*e Sünde völlig zerstört werde⁴⁰ und daß er nur bei einem vollen Abfall von Gott zur Gänze in „Ägypten“ (= in der Gottferne) wohnt; wer sündigt, aber gläubig bleibt, wohnt nur teilweise dort; zum anderen Teil gehört er zu Israel⁴¹.

Inhaltlich werden als „Sünden zum Tod“ ähnliche Vergehen genannt wie bei Tertullian, doch hat man hier noch mehr den Eindruck, daß es

³⁵ So J. Grotz, Die Entwicklung des Bußstufenwesens in der vornicänischen Kirche. Freiburg 1955, 248 f.; G. Teichtweier, a. a. O. 223 f. Ähnlich B. Poschmann, Paenitentia secunda. Bonn 1940, 436.

³⁶ A. a. O. 134.

³⁷ Ebd. 142.

³⁸ Vgl. Hom. in Lev. 11, 2; 12, 3; vgl. auch Com. in Joan. 19, 14, 84; Contra Cels. 3, 51.

³⁹ So G. Teichtweier, a. a. O. 142, aufgrund sorgfältiger Textinterpretation.

⁴⁰ Com. ser. 30 zu Mt. 24, 1—2.

⁴¹ Hom. in Lev. 14, 2.

sich nur um eine beispielhafte Aufzählung handelt⁴². Darüber hinaus findet sich die Bemerkung, daß von einem Menschen nur schwer zwischen den „Sünden zum Tod“ und denen „nicht zum Tod“ unterschieden werden kann⁴³, ein Gedanke, den später auch Augustinus und noch schärfer Basilius betonen werden⁴⁴. Und schließlich gilt zu beachten, daß Origenes nicht schlechthin nur eine Zweiteilung der Sünden (in todbringende und nicht todbringende) vertreten hat. An einer Reihe von Stellen ist es eine Dreiergruppe von Vergleichen, mit denen er die verschiedene Schwere der Sünden zu beschreiben sucht: Stroh, Heu und Holz; *error*, *lapsus* und *casus*; Tod, Krankheit und Schaden der Seele; Schwachheit, Krankheit und Schlaf der Seele⁴⁵. Auch die Verwendung dieser bildhaften Ausdrücke zeigt, daß Origenes an einer genauen Abgrenzung zwischen „Sünden zum Tod“ und solchen „nicht zum Tod“ nicht allzu sehr interessiert war; denn solche Ausdrücke verwischen mehr als sie klären.

Wie die Entwicklung nach Origenes in der griechischen Patristik und später in der orthodoxen Theologie weitergelaufen ist, kann im Rahmen dieser Untersuchung nicht mehr näher verfolgt werden. Es mögen die beiden Feststellungen genügen, daß man im Osten vorwiegend den Terminus „Sünde zum Tod“ verwendet hat, sich aber bis ins Mittelalter hinein weder klar noch einig war, was nun des näheren darunter zu verstehen sei⁴⁶.

Was die für uns bedeutsamere Entwicklung in der lateinischen Kirche betrifft, so ist für die Zeit nach Tertullian zunächst nur wenig zu vermerken. Tertullian hatte zwar schon den späteren Fachausdruck *mortale*

⁴² Vgl. hierzu G. Teichtweier, a. a. O. 234 f.

⁴³ Hom. in Ex. 10, 3.

⁴⁴ Vgl. Basilius, De iud. Dei 4; zu Augustinus siehe weiter unten.

⁴⁵ Die entsprechenden Belege siehe bei G. Teichtweier, a. a. O. 239.

⁴⁶ Vgl. J. Hörmann, Untersuchungen zur griechischen Laienbeichte 136 bis 138; ferner 131: „Eine prinzipielle Untersuchung über das Wesen der Todsünde oder eine sorgfältige Definition derselben finden wir in der östlichen Kirche des frühen Mittelalters noch nicht.“ — Beachtlich ist auch das generelle Urteil 125: „So viel daher auch für die Rubrik de peccato und de poenitentia Material aus der uns beschäftigenden Literatur gesammelt werden könnte, so wenig Bestimmtes und Übereinstimmendes wäre daraus de distinctione peccati mortalis et venialis einzutragen. In der immer noch geführten Diskussion über die Bestimmung des Wesens der Todsünde kann daher kein Teil sich auf eine bestimmte Tradition aus dem christlichen Altertum oder frühen Mittelalter berufen. Denn eine ausgebildete, gar einheitliche Theorie war darüber überhaupt nicht vorhanden.“ Ein solches Urteil liegt zwar schon über ein halbes Jahrhundert zurück, wiegt aber um so schwerer, als man zur damaligen Zeit in der katholischen Theologie eher bemüht war, die heutigen Vorstellungen möglichst vollständig bereits in der frühesten Zeit der Kirche wiederzufinden.

geprägt, aber daß er ihn in engstem Zusammenhang mit seiner Vorstellung von den unvergebbaren Sünden gebraucht hat, scheint ihn seiner katholischen Um- und Nachwelt wenig empfohlen zu haben. Jedenfalls ist er noch lange nach Tertullian nur spärlich zu finden⁴⁷. In der heute üblichen Zusammensetzung *peccatum mortale* scheint er erst am Ende des 4. Jahrhunderts literarisch bezeugt: bei Ambrosius und Pacian sowie in der Origenesübersetzung des Rufin⁴⁸. Ein besonderes Interesse läßt sich jedoch bei keinem der drei Autoren erkennen. Wo sie die für die Bußdisziplin wichtige Unterscheidung der Sünden im Auge haben, sprechen sie überwiegend von *delicta* oder *crimina graviora* bzw. *maiora* und *leviora* bzw. *communia*⁴⁹. Darüber hinaus wird die größere Aufmerksamkeit dem biblischen Ausdruck *peccatum ad mortem* geschenkt⁵⁰.

Wie wenig das *peccatum mortale* damals noch zum allgemeinen Sprachschatz der Christenheit gehörte, zeigt wohl nichts besser als der Umstand, daß es bei Augustinus allem Anschein nach nicht vorkommt. Wohl bringt auch er, um die schlimmsten Sünden zu kennzeichnen, Worte aus dem Sprachfeld „Tod“. So spricht er wiederholt von *peccata lethalia*⁵¹, häufiger noch von *peccata mortifera*⁵². Damit scheint aber auch er primär einen zukünftigen Tod des Menschen im Auge zu haben: die Verurteilung des Sünders am Ende seines irdischen Lebens. Noch stärker spricht für diese Vermutung der ebenfalls öfter verwandte Name *peccata damnabilia*⁵³; dabei ist ausdrücklich an die *damnatio* nach diesem Leben gedacht.

Gewiß finden sich bei Augustinus auch Stellen, nach denen der Sündler schon durch seine Tat in den Zustand des Todes versetzt scheint⁵⁴; doch stehen dem andere Aussagen entgegen, wonach durch die Sünden nur

⁴⁷ In der Fassung *mortale crimen* erscheint er 1 × bei Cyprian in der Mitte des 3. Jhs. (De bono pat. 14) sowie im Beschluß einer gall. Synode aus dem Jahre 374 (vgl. CChr 148, 40).

⁴⁸ Ambrosius: Com. in Lc. 6, 99; Apol. prophetae David 1, 16 — Pacian: Paraen. ad paenit. 4 (er scheint übrigens, wie sich aus dem Kontext ergibt, von Tertullian abhängig zu sein) — Rufin (Origenes): Hom. in Lev. 12, 3.

⁴⁹ Für Ambrosius vgl. etwa De paen. 1, 3, 10, 10, 45; 2, 10, 95; für Rufin (Origenes) Hom. in Lev. 15, 2.

⁵⁰ Ambrosius: De paen. 1, 10, 45, 13, 59; 2, 3, 17 — Pacian, a. a. O. — Rufin (Origenes): Hom. in Ex. 10, 3; Hom. in Lev. 11, 2.

⁵¹ In Joan. 12, 14; Sermo 351, 4, 9; 352, 3, 8. — *Lethalis* (richtiger *letalis*) ist abgeleitet von *letum* = Vernichtung, Tod.

⁵² De fide et op. 19, 34; Enchir. 78; Sermo 71, 4, 7; 181, 6, 8; 278, 12, 12; 351, 4, 9; 352, 3, 8; In Joan. 26, 11.

⁵³ So De civ. Dei 1, 9; Contra mend. 8, 19. De perfect. iustit. hominis 9, 20 steht *crimina d.*

⁵⁴ Vgl. etwa Sermo 181, 6, 8: „*mortifera peccata, quae uno ictu perimunt.*“

„Wunden“ geschlagen werden⁵⁵, die freilich mit Sicherheit zum Tode führen, falls keine Buße geleistet wird. An einem augenblicklich eintretenden Effekt läßt Augustinus allerdings keinen Zweifel: Wer ein *peccatum mortiferum* begeht, ist ausgeschlossen vom „Leib und Blut des Herrn“; eine Rückkehr zu den Altären ist nur möglich über den Vollzug der kirchlichen Buße⁵⁶.

Auch nach Augustinus bleibt das *mortale* noch weiterhin eine terminologische Ausnahme⁵⁷. Es überwiegen bei weitem die Ausdrücke *crimen* oder *peccatum capitale* bzw. *grave* (*gravius*) oder *maius*⁵⁸. Sogar in manchen frühmittelalterlichen Bußbüchern sucht man den Ausdruck *peccatum mortale* vergeblich; statt dessen begegnen auch hier die gerade genannten alten Termini⁵⁹. War dies nur der Nachklang einer Reserve gegenüber Tertullian? Oder kommt hier nicht doch etwas anderes zum Ausdruck: daß der Gedanke eines augenblicklichen Gnadentodes bei der Betrachtung dieser Sünden nicht im Vordergrund stand; denn sonst hätte man doch wohl stärker den bereits vorhandenen Ausdruck *mortale* aufgegriffen (auch wenn dieser grammatikalisch und vielleicht auch ursprünglich einen anderen Aussagewert besaß).

⁵⁵ Vgl. die Ausdrücke *vulnus* und *plaga* in der Zusammensetzung mit den Adjektiven *mortiferum-mortale-lethale* in Sermo 82, 8, 11; 351, 3, 5; 352, 3, 8. Vgl. ferner den recht allegorischen Text Sermo 98, 5, 5, wo drei verschiedene von Sünden verursachte Zustände mit drei Toten aus dem NT (Tochter des Jairus, Jüngling von Naim, Lazarus) verglichen werden.

⁵⁶ Vgl. Sermo 351, 3, 4, 4, 7; ferner De symb. 7, 15. Nach Sermo 392, 5, 5 gilt der Ausschluß auch dann, wenn das Vergehen geheim geblieben bzw. nur dem Bischof bekannt geworden ist: „Von der Kommunion sollen diejenigen zurückbleiben, die wissen, daß ich von ihrer Sünde (einem geheimen Ehebruch) erfahren habe: damit sie nicht von den Cancelli zurückgewiesen werden.“

⁵⁷ Hier wäre vor allem zu nennen: Gennadius von Marseille (Ende des 5. Jhs.) mit dem Kap. 22 seines Werkes De eccl. dogm., in dem von *capitalia et mortalia peccata* die Rede ist, ein Text, der in viele Kanonsammlungen und Bußbücher übergegangen ist; vgl. P. Browe, Die Kommunionvorbereitung im Mittelalter. In: ZKTh 56 (1932) 377. — Gelegentliche Nennungen des *mortale* finden sich auch bei folgenden Autoren: Cassian, Coll. 22, 13 (*mortale peccatum*); Hrabanus Maurus (gest. 806), De vitiis et virt. 3, 81 (*mortalia peccata et crimina*); Paschasius Radbertus (gest. 860), De corp. et sang. Domini 6 (*mortale crimen*).

⁵⁸ Vgl. etwa Leo d. Gr. Ep. 108, 2; 167, 13 (*crimen*); Faustus v. Reji, Sermo 2 ad mon. 1 (*capitalia crimina*); Fulgentius v. Ruspe, De incarn. 40 (*gravia*); Cäsarius v. Arles, Sermo 1, 4; 19, 2; 179, 1 (*crimina capitalia*); Gregor d. Gr., Moralia 10, 11, 21; 31, 15, 28 (*graviora, maiora*); Regula past. 3, 33 (*gravia*); Isidor v. Sevilla, Sent. 2, 18, 4 (*gravia*); ferner Texte gall. Konzilien des 5.—7. Jhs. (CChr 148, 139: *crimen*; 148 A, 89.283: *crimen capitale*). Noch im Liber de vera et falsa poenitentia (um 1050) scheint *crimen* der Fachausdruck für die schweren Sünden zu sein; der Terminus *p. mortale* erscheint nur einmal.

⁵⁹ So z. B. in dem von W. v. Hörmann, Bußbücherstudien. Weimar o. J., edierten Poenitentiale Martenianum (vom Beginn des 9. Jhs.); vgl. cap. 3 (*graviora*), cap. 17 (*peccata gravia*), cap. 21 (*gravia et inmania crimina*).

Wann und wo nun zum erstenmal in einem *stärkeren Maße* das *peccatum mortale* genannt wurde, mag in dieser Untersuchung offenbleiben. Es wird wohl irgendwann in der Frühscholastik gewesen sein. Jedenfalls ist es in der Sentenzenliteratur des 12. Jahrhunderts und bei den gleichaltrigen Glossatoren des Decretum Gratiani bereits zum Terminus technicus geworden⁶⁰. Wenig später taucht es dann erstmals in einem offiziellen gesamtkirchlichen Dokument auf: im Glaubensbekenntnis für die Waldenser aus dem Jahre 1208 (DS. 795). Doch ist es einigermaßen erstaunlich, daß in dem kurz darauf erlassenen Beichtdekret des 4. Laterankonzils der Name *peccatum mortale* nicht vorkommt. Hier wird lediglich das jährliche Bekenntnis der „Sünden“ gefordert (DS. 812). Daß das Bekenntnis mit Notwendigkeit nur die *peccata mortalia* umfassen muß, ist erst eine Präzisierung des Tridentinums.

Kurz nachdem die häufigere Nennung des *mortale* einsetzte, wird dann auch erstmals in einer nicht mehr anzweifelbaren Weise davon gesprochen, daß durch eine derartige Sünde ein vorhandener Gnadenstand im Menschen zerstört wird. Gewiß bringen auch frühere Aussagen vielfach zum Ausdruck, daß schon im Augenblick der sündigen Tat die Verbindung des Menschen zu Gott empfindlich gestört oder auch unterbrochen wird, aber um von der Zerstörung einer im Menschen existierenden Gnade sprechen zu können, bedurfte es wohl erst der Ausbildung der scholastischen Gnadenlehre. Denn erstmals hier wird die Gnade ausdrücklich als eine geschaffene akzidentelle Realität im Menschen bezeichnet⁶¹ und damit eine Vorstellung geweckt, bei der sich die Rede von der Zerstörung der Gnade fast zwangsläufig ergibt. Von dieser Zerstörung durch das *peccatum mortale* ist man denn auch vom 13. Jahrhundert an überzeugt. Für Thomas steht es außer Zweifel, daß durch die Todsünde, und zwar bereits durch eine einzige, die Gnade bzw. die *caritas* verlorengeht⁶². Ja, es ist für ihn geradezu das Eigentliche der Todsünde, daß sie sich gegen die Liebe richtet und damit die Vernichtung der Liebe bewirkt⁶³. Eine

⁶⁰ Vgl. etwa Petrus Lombardus, Lib. Sent. II, 32, 3: „*duo enim sunt peccatorum genera, mortalium scilicet et venialium.*“ Vgl. auch Simon v. Bisignano (2. Hälfte des 12. Jhs.), Gloss. zum Decr. Grat., zu c. 9 C. 15 q 1: „*nullum peccatum est mortale, nisi sit voluntarium*“; ähnlich Huguccio (gest. 1210), Gloss. zur gleichen Stelle u. a. Die Angaben zu Simon und Huguccio sind entnommen: M. Müller, Ethik und Recht in der Lehre von der Verantwortlichkeit. Regensburg 1932, 73.

⁶¹ Petrus Lombardus hatte noch die Identität der Gnade mit dem Hl. Geist behaupten können. Vgl. zu dem oben Gesagten auch LThK IV, 988 f.

⁶² Vgl. Summa theol. II—II, 4, 4; 24, 10, 12; ferner Suppl. 5, 3; 30, 1.

⁶³ Vgl. bes. II—II, 24, 10: „*peccatum mortale... totaliter corrumpit (caritatem): et effectiue, quia omne peccatum mortale contrariatur caritati... et etiam meritorie, quia qui peccando mortaliter aliquid contra caritatem agit, dignum est ut Deus ei subtrahat caritatem.*“

gewisse lehramtliche Bestätigung hat diese Vorstellung dann drei Jahrhunderte später auf dem Tridentinum gefunden: in der gegen die Reformatoren gerichteten Aussage, daß nicht nur durch den Unglauben, sondern auch durch jede andere Todsünde die „empfangene Rechtfertigungsgnade“ verloren werde (DS. 1544).

Bezüglich der inhaltlichen Seite der *crimina capitalia* bzw. *mortalia* ist vor allem zweierlei festzustellen: eine von Anfang an vorhandene Verschiedenheit und eine Tendenz zur Ausweitung. Zunächst scheint die Trias des Tertullian noch manchen Anhänger gefunden zu haben. So beschränkt etwa der schon erwähnte Pacian am Ende des 4. Jahrhunderts die bußpflichtigen *crimina capitalia et mortalia* ausdrücklich auf Götzendienst, Mord und Unzucht (Ehebruch)⁶⁴. Wenig später erwähnt auch Augustinus, daß diese Auffassung in der Kirche vertreten wird⁶⁵; ja, er drückt sich mitunter selber so aus, als sei er der gleichen Meinung⁶⁶. Allerdings überwiegen bei ihm jene Stellen, an denen ein größerer Kanon genannt wird; danach gehören auch Diebstahl, Betrug, Haß und Feindschaft und die *nugacitas* (Possenhaftigkeit) der Schauspiele zu jenen Sünden, die nur durch das kirchliche Bußverfahren Vergebung finden können⁶⁷. Schließlich werden mitunter auch pauschal die im Dekalog und im Lasterkatalog Gal 5, 19 f. genannten Sünden zum Objekt der kirchlichen Buße deklariert⁶⁸.

Im übrigen war auch Augustinus nicht darauf versessen, die genaue Begrenzung dieser Liste zu kennen. Er war der Meinung, daß hier von Gott einiges absichtlich im Unklaren gelassen werde, damit die Anstrengung des Menschen sich gegen *alle* Sünden richte (und nicht nur gegen die schweren)⁶⁹.

Weitere Belege dafür, daß nicht nur die Triassünden eine offizielle Reaktion der Kirche hervorriefen, bieten sodann die Beschlüsse zahlreicher Synoden des 4. Jahrhunderts sowie die sogenannten kanonischen Briefe des Ostens. Hier wird bereits eine überraschende und bunte Vielfalt von Sünden genannt, wie etwa Abtreibung, Desertion, dreimaliges Versäumen des Sonntagsgottesdienstes, Heirat mit einem Heiden, Würfeln um Geld und manches andere mehr⁷⁰. Dabei läßt sich allerdings ein beachtenswerter

⁶⁴ Paraen. ad paenit. 4.

⁶⁵ De fide et op. 19, 34. Eine klare Ablehnung enthält Spec. 29, doch ist diese Schrift nach B. Altaner, Patrologie 395, „sehr wahrscheinlich unecht“.

⁶⁶ So Sermo 71, 4, 7.

⁶⁷ So vor allem Sermo 351, 3, 5; ferner Sermo 9, 11, 18; In Joan. 12, 14; 41, 10.

⁶⁸ Sermo 351, 4, 7. 9.

⁶⁹ Vgl. Enchir. 78; De civ. Dei 21, 27.

⁷⁰ Belege siehe bei B. Poschmann, Handbuch der Dogmengeschichte IV/3, 61.

Unterschied in der kirchlichen Reaktion feststellen. Nicht für alle der genannten Vergehen wird das Bußverfahren gefordert, für manche genügt auch eine befristete Exkommunikationsstrafe, d. h. die Betroffenen werden für eine Zeitlang vom Eucharistieempfang ausgeschlossen, danach aber ohne weitere Bußleistung wieder zugelassen⁷¹. Dieses Auseintreten von zeitweiliger Exkommunikation und offizieller Kirchenbuße war zweifellos eine von praktischen und disziplinären Erwägungen diktierte Lösung. Man spürte das Unangemessene, daß jemand nach bestimmten Taten ohne weiteres zur Eucharistie hinzutrat, glaubte aber nicht, ihn wegen dieser Handlungen der einmaligen, nicht wiederholbaren Buße unterwerfen zu sollen. Daß man hier zum Mittel eines zeitweiligen Ausschlusses griff, kann als pastoral durchaus respektabler Schritt betrachtet werden. Nur zeigt auch dies, wie wenig spätere Vorstellungen vom *peccatum mortale* in der früheren Zeit zu finden sind. Waren diese von der Eucharistie ausschließenden Vergehen wie etwa die Glücksspiele oder das dreimalige Versäumen der Sonntagsmesse Todsünden in dem Sinne, daß hier das Leben der Gnade zerstört oder das ewige Heil vertan wurde? Es scheint nicht, daß man es so verstanden hat, denn dann hätte man dafür wohl die offizielle kirchliche Buße fordern müssen.

Zu einer auch in terminologischer Hinsicht bedeutsamen Erweiterung kam es durch die während des 5. Jahrhunderts einsetzende Übernahme der stoisch-monastischen Achtlasterlehre. Denn auch diese Vergehen — gemeint sind Völlerei, Unzucht, Geiz, Zorn, Traurigkeit, Trägheit, Hoffart, Stolz — wurden als *capitalia* ausgegeben⁷². Damit waren die Weichen gestellt, daß eine spätere Zeit auch in diesen Verfehlungen eigentliche Todsünden (= die Gnade zerstörende Sünden) sehen konnte. Das bedeutet zwar einerseits eine Vertiefung der moralischen Aufmerksamkeit; es geht hier nicht mehr bloß um Tatsünden, sondern um die inneren negativen Einstellungen des Menschen. Aber diese Sicht führte auch dazu, daß nunmehr einzelne punktuelle Äußerungen dieser Fehlhaltungen als *peccata mortalia* ausgegeben werden. So stellt etwa Thomas von Aquin kategorisch fest, daß auch schon ein einziger Akt der Volltrunkenheit ein *peccatum mortale* sei⁷³.

⁷¹ Vgl. can 12 (11) des Konzils von Arles (314): „*De puellis quae gentilibus iunguntur, placuit, ut aliquanto tempore a communione separentur.*“ Wie es scheint, ist die Wiederzulassung auch nicht davon abhängig, daß der die Strafe auslösende Vorgang (hier die Eheschließung) rückgängig gemacht wird. — Belege für einen Rat, nach bestimmten Sünden für eine Zeitlang von der Eucharistie zurückzubleiben, siehe bei C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise ancienne*. Paris 1966, 48.

⁷² Zu dieser Entwicklung vgl. RAC I, 74—79; bes. 74 f.; DACL XIV/1, 199 f.

⁷³ Vgl. Summa theol. II—II, 150, 2.

Der wichtigste Grund für die Ausdehnung der als „tödlich“ angesehenen Sünden war freilich die seit dem 6. Jahrhundert immer mehr um sich greifende Bußpraxis der *wiederholbaren* Beichte. Sie verlockte geradezu, den pastoralen Kampf gegen die Sünde dadurch zu führen, daß man möglichst vieles als schwere Sünde hinstellte. Jetzt brauchte man dabei nicht mehr einen Zusammenbruch bzw. ein Unwirksamwerden des kirchlichen Bußinstitutes zu fürchten; im Gegenteil: Man sorgte für eine immer größere Inanspruchnahme; denn je „leichter“ es war, schwere, von der Gnade Gottes ausschließende Sünden zu begehen, desto mehr mußte man sich gedrängt fühlen, das Sakrament der Buße zu empfangen. So begann denn mit dem Aufkommen und der Durchsetzung der wiederholbaren Beichtbuße ein Prozeß, der in seiner letzten Konsequenz zu jener Inflation von Todsünden führte, die von den moraltheologischen Handbüchern der letzten Jahrhunderte zur Genüge bezeugt wird⁷⁴. Ein Anzeichen mehr, daß die *Lehre* von der Sünde der faktischen *Bußpraxis* zu folgen scheint.

Der Prozeß der Ausdehnung ist freilich langsam und, wie es scheint, unbemerkt vor sich gegangen. Zunächst trat die Rede von den schweren Sünden und ihrer Unterscheidung von den läßlichen sogar auffallend zurück. Es gibt viele Bußbücher aus der Zeit des Frühmittelalters, die völlig ohne die Distinktion Todsünde — läßliche Sünde auskommen. Das mag daran gelegen haben, daß man in der neuen Bußform zunächst einmal alles vortragen hat, was man als Sünde empfand. Die Reflexion, ob das Bekenntnis vielleicht begrenzt sein könne und nicht alles umfassen müsse, scheint erst später aufgekommen zu sein⁷⁵. Dies dürfte denn auch die schon erwähnte Formulierung des 4. Laterankonzils erklären, in der recht allgemein nur das Bekenntnis „der Sünden“ gefordert wird. Auf die Dauer jedoch ließ sich die Frage nach dem genaueren pflichtmäßigen Umfang der Beichte nicht unterdrücken, genauso wenig wie in der Frühzeit die Frage nach den Exkommunikationsgründen. Nur war jetzt ein Rahmen gegeben, der es zuließ, den Kanon der bußpflichtigen Sünden ins Uferlose wuchern zu lassen.

⁷⁴ Da wurde etwa, um einige Beispiele zu nennen, ernsthaft die Frage diskutiert, ob es eine Todsünde sei, die Krankensalbung mit einem von einem fremden Ordinarius konsekrierten Öl zu spenden; vgl. D. M. Prümmer, *Manuale theologiae moralis*, Freiburg 1915, III, 399. Oder es wurde offiziell die Ansicht zurückgewiesen: es sei wahrscheinlich, daß ein Kuß *ob delectationem carnalem et sensibilem*, aber *secluso periculo consensus ulterioris et pollutionis*, nur ein *peccatum veniale* sei (vgl. DS. 2060).

⁷⁵ Beispiele derartiger Erörterungen in der Scholastik des 13. Jhs. siehe bei A. M. Landgraf, *Das Wesen der läßlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin*. Bamberg 1923, 210 f.

Damit dürfte die Entwicklung des Begriffs der Todsünde in ihren Hauptzügen genügend aufgezeigt sein. Aus der Fülle dieses geschichtlichen Materials einige grundsätzliche Aussagen zu erheben, soll in einem eigenen Abschnitt des Artikels versucht werden, nachdem zuvor noch die Geschichte des zweiten Teils der traditionellen Unterscheidung zur Sprache gekommen ist: die des *peccatum veniale*.

III. Zur Geschichte des Terminus *peccatum veniale*

Auch die mit diesem Wort zusammenhängenden Vorstellungen haben manchen Wandel erfahren. Dabei ist zunächst festzustellen, daß der Ausdruck *peccatum veniale* noch bei weitem jünger ist als der Terminus *peccatum mortale*. Tertullian kennt ihn noch nicht. Er spricht statt dessen von *delicta leviora, mediocria, modica et media*⁷⁶ und schließlich von *delicta cotidianae incursionis*. Für diese letztere Art werden als Beispiele angeführt: zu Unrecht und über Sonnenuntergang hinaus zürnen, das Ausgleiten der Hand, leichtes Fluchen, leichtfertig schwören, eine Vereinbarung nicht halten, aus Scham oder Not lügen⁷⁷. Es ist nicht ersichtlich, ob auch diese „täglichen“ Sünden dem kirchlichen Bußverfahren unterworfen sind; wahrscheinlicher ist das Gegenteil⁷⁸. Doch gilt dies nicht allgemein für die Gruppe der — nach Tertullian — nicht „tödlichen“ Sünden. Darunter sind auch solche, die nur im Rahmen der offiziellen Buße vergeben werden konnten. Dazu gehören etwa: das Zuschauen bei Wagenrennen, Gladiatorenkämpfen und schlüpfrigen Theaterspielen, ferner die Teilnahme an (Glücks)spielen und Gelagen weltlicher Festlichkeiten, Beihilfe zum Götzendienst, sich hinreißen lassen zu einem Wort halber (Glaubens)verleugnung oder Lästerung. Wer solches tut, wird zwar aus der Gemeinschaft ausgeschlossen, aber da er nicht „tot“ ist, kann er wieder eingegliedert werden⁷⁹.

Tertullian scheint also drei Gruppen von Sünden zu kennen: „Todsünden“, durch die der Betreffende „tot“ ist und für immer ausgeschlossen bleiben muß. — „Leichtere“ Sünden, die nur vorübergehenden Ausschluß fordern und von der Kirche vergeben werden können. — Tägliche

⁷⁶ De pud. 18, 18 (*leviora*), 7, 20 (*mediocria*), 1, 19 (*modica et media*; zu *media* vgl. aber auch G. Teichtweier Die Sündenlehre des Origenes 232 Anm. 115; er entscheidet sich für die Lesart *maxima*).

⁷⁷ De pud. 19, 23 f.

⁷⁸ Vgl. etwa De pud. 8, 20: es gibt *delicta mediocria*, die „sofort“ (*statim*) belegt werden können.

⁷⁹ Vgl. De pud. 7, 15—17, ferner 18, 18, wo bezgl. der *delicta leviora* gesagt wird, daß man für sie „vom Bischof die Vergebung erlangen kann“.

Sünden (*cotidianae incursionis*), die ohne das offizielle kirchliche Bußverfahren vergeben werden.

Dabei wird lediglich für die erste Gruppe ein einigermaßen abgeschlossener Kanon geboten. Was dagegen bei den vergebbaren Sünden der kirchlichen Buße unterworfen ist und was nicht, bleibt weithin im unklaren; was genannt wird, hat nur den Charakter einer Beispielsammlung.

Für Origenes wurde bereits ein ähnliches Faktum konstatiert: ebenfalls eine Dreiteilung, bei der die genauen Grenzen nur schwer zu finden sind. Als Bezeichnung für die weniger schweren Sünden werden mehrere Ausdrücke verwendet: neben den schon angeklungenen Termini „Sünden nicht zum Tod“ und den „nicht todbringenden Sünden“⁸⁰ auch solche, die aus einer äußerlichen Betrachtungsweise stammen, wie: kleinere Sünden (ἐλάττωνα ἁμαρτήματα), *peccata levia und communia*⁸¹. Gelegentlich werden auch Beispiele für derartige Sünden genannt, so etwa Schmähsucht, Stolz, Trunksucht, unwahres und leeres Gerede; von ihnen wird mit Nachdruck behauptet, daß es Sünden nicht zum Tod seien⁸². Unklar bleibt, wieweit es auch bei solchen Sünden ein kirchliches Bußverfahren gegeben hat⁸³; auf keinen Fall kam jedoch ein Ausschluß aus der Gemeinschaft in Frage⁸⁴.

Origenes bekennt also klar die leichtere Vergebbbarkeit der kleineren Sünden⁸⁵, aber ein dem lateinischen *venialis* vergleichbarer Name für diese Sünden ist bei ihm nicht zu finden.

Das gilt auch noch eine geraume Zeit für die lateinische Kirche. Noch lange nach Tertullian werden hier weiter nur die Bezeichnungen einer phänomenologischen Betrachtungsweise verwendet: *peccata (delicta) minora*⁸⁶, *levia*⁸⁷, *leviora*⁸⁸ u. ä. Derartige Namen sind auch bei Augustinus in

⁸⁰ Com. in Mt. 13, 30; Hom. in Ex. 10, 3.

⁸¹ Com. in Mt. 13, 30 (kleinere Sünden), Hom. in Lev. 14, 3 (*levia*), 15, 2 (*communia*).

⁸² Com. in Mt. 13, 30.

⁸³ Vgl. dazu J. Grotz, Die Entwicklung des Bußstufenwesens 281–292.

⁸⁴ So deutlich nach Hom. in Lev. 15, 2.

⁸⁵ Man glaubt sogar feststellen zu können, daß er das Gegenstück zum öffentlichen Bußverfahren (μετάνοια) einfachhin als „Vergebung“ (ἄφεσις) bezeichnet; vgl. G. Teichtweier, Die Sündenlehre des Origenes 289 f.

⁸⁶ Z. B. Cyprian, Ep. 15, 2; 17, 2; Ambrosius, De paen. 2, 4, 27.

⁸⁷ Vgl. Hieronymus, Adv. Jov. 2, 30.

⁸⁸ Ambrosius, De paen. 1, 3, 10. 10, 45; 2, 10, 95.

der Überzahl⁸⁹, aber bei ihm taucht nun auch, wie es scheint, erstmals in der christlichen Literatur, der für die spätere Sündenterminologie so charakteristische Ausdruck *peccatum veniale* auf⁹⁰. Die Frage, ob Augustinus den Terminus selber geprägt oder bereits vorgefunden hat, muß freilich offenbleiben. Wohl wird aus seiner Verwendung in den augustinischen Schriften einiges deutlich im Hinblick auf die ursprüngliche Bedeutung und auf die Wahl dieser Bezeichnung. Diese Wahl ist auf den ersten Blick ja wenig verständlich. Wie kann man bestimmte Sünden als *venialia* (= „verzeihliche“, „vergebbare“ Sünden)⁹¹ bezeichnen, wenn man davon überzeugt ist, daß alle Sünden vergeben werden können? Die Schwierigkeit löst sich m. E., wenn man eine andere Bedeutung des Grundwortes *venia* beachtet und den Namen *peccatum veniale* auf dem Hintergrund der damaligen Bußpraxis sieht. *Venia* kann nicht nur Vergebung und Verzeihung bedeuten, sondern auch Nachsicht und sogar Erlaubnis⁹². Danach könnte in der Wahl des *veniale* zum Ausdruck kommen: Es gibt Sünden von einer so geringen Schwere, daß man sie gewissermaßen „durchgehen“ lassen kann, ohne die Strenge des Bußverfahrens zu fordern⁹³. Es handelt sich zwar eindeutig um Sünden, es sind Handlungen oder Einstellungen, die nicht sein sollten; aber man muß

⁸⁹ Z. B. *leve* (De nat. et gratia 38, 45; Enchir. 71. 78; De civ. Dei 1, 9; De symb. 7, 15), *levius* (Contra mend. 8, 19), *breve* (Enchir. 71), *parvum* (Contra mend. 15, 31), *minutum* (Sermo 9, 11, 18; 278, 12, 12; In Joan. 12, 14), *quotidianum* (Enchir. 71; De civ. Dei 21, 27; Sermo 9, 11, 18; In Joan. 26, 11).

⁹⁰ Z. B. De div. quaest. oct. tr. 26; De civ. Dei 1, 9; 14, 11; De perfect. iustit. hominis 9, 20; Contra mend. 8, 19; De symb. 7, 15; vgl. ferner De civ. Dei 21, 27 (*venialis iniquitas*); Contra mend. 21, 41 und De fide et op. 19, 35 (*venialiter*).

⁹¹ Daß zumindest das Wort *venialis* auch zur Zeit Augustins in diesem Sinne verstanden wurde, zeigt Ambrosius, De paradiso 14, 71: Die Schuld Evas war eine *venialis culpa*, weil sie ihre Sünde bekannte. Es geht also ganz allgemein um die Vergebbbarkeit; anders vielleicht die beiden Stellen in der folgenden Anmerkung.

⁹² A. Forcellini, Lexicon totius Latinitatis IV, 936 f., gibt z. B. für *veniam* dare zwei Bedeutungen an: a) erlauben, daß etwas geschieht, was sonst Anstoß erregte; b) etwas schlechthin erlauben. — Anklänge an ein derartiges Verständnis und damit vielleicht Vorstufen zur Wortbildung *p. veniale* finden sich an zwei weiteren *venialis*-Stellen bei Ambrosius; so spricht er De fide 5, 5, 57 der Mutter der Zebedäussöhne eine *venialis cupiditas* zu, und im Lukaskommentar 8, 22 stellt er der *perfidia* der Häretiker die *culpa venialis* dessen entgegen, der (nur) „gegen Menschen“ sündige.

⁹³ Vgl. De symb. 7, 15: Im Unterschied zu den schweren Sünden wie Ehebruch und anderen *facta immania* ist es bei den *peccata venialia* nicht notwendig, daß der betreffende Sünder *a Christi corpore* getrennt wird.

im täglichen Leben mit ihnen rechnen, man muß sie der menschlichen Schwachheit zugestehen⁹⁴. — Diese Deutung des *veniale* legt vor allem eine Serie von Stellen nahe, an denen Augustinus das Wort in einen inneren Zusammenhang mit der paulinischen Aussage bringt, daß Eheleute „sich nicht einander entziehen“ sollten (1 Kor 7, 5). Der sich daran anschließende Satz: „Das sage ich als Zugeständnis (συγγνώμη), nicht als Gebot“ wird von Augustinus nicht als Rat in *rebus licitis* verstanden, sondern als Nachsicht mit einem anscheinend unvermeidbaren Fehlverhalten. Und an dieser Stelle nun liest Augustinus — anders als die Vulgata — nicht das Wort *indulgentia*, sondern *venia*: „Um zu zeigen, daß es Sünde sei, aber der Schwachheit zugestanden, fügte (Paulus) sofort hinzu: *hoc autem dico secundum veniam, non secundum imperium*“⁹⁵. Man kann es nicht behaupten, aber es könnte sein, daß wir hier am Ursprung des Terminus *peccatum veniale* stehen: daß dieses so mißverständliche Wort entstanden ist aus dem Zusammentreffen einer frühen und später wieder in Vergessenheit geratenen lateinischen Fassung von 1 Kor 7, 6 und einer rigoristischen Ehelehre und Geschlechtsmoral. Auf jeden Fall lassen diese Stellen erkennen, wie Augustinus selber das Wort verstanden wissen wollte: es geht um wirkliche Sünden, die aber nicht sehr schwer sind und die man der menschlichen Schwachheit wegen hingehen lassen kann⁹⁶.

Sachlich steht das *peccatum veniale* bei Augustinus natürlich im Gegensatz zum *peccatum grave* bzw. *mortiferum*, aber dies kommt nur zwischen den Zeilen zum Ausdruck⁹⁷; der terminologische Widerpart ist eindeutig das *peccatum damnabile*, ein Befund, der die eben gegebene Interpretation des *veniale* zu bestätigen scheint. Bei beiden Ausdrücken dieses Gegensatzpaares *damnabilis-venialis* geht es um die Frage, welche Reaktion auf die verschiedenen Sünden angebracht ist; ob sie die Strafe der Verdam-

⁹⁴ Vgl. De fide et op. 26, 48; Contra mend. 21, 41.

⁹⁵ So Sermo 351, 3, 5; ähnlich Enchir. 78; De nupt. et conc. 1, 14, 16, 15, 17; Contra sec. Juliani respons. imperf. opus 1, 68; Sermo 51, 13, 22. Vgl. auch De gratia Christi et de pecc. orig. 2, 38, 43 (hier fehlt allerdings der Terminus *venialis*). — Zur Lesart *venia* vgl. Novum Testamentum, ed. Wordsworth-White, Oxford 1913—1941, II, 206; danach hat allem Anschein nach bereits Tertullian eine solche Textfassung gekannt; in einer freien Wiedergabe der betr. Paulusstelle verwendet jedenfalls auch er den Ausdruck *venia*; vgl. De monog. 11: „et tamen secundum veniam concedit, non secundum imperium.“

⁹⁶ Auch noch an anderen Stellen erscheint das *veniale* im Kontext der Ehe-moral; vgl. De bono coniug. 6 (ehelicher Verkehr, zur „Sättigung der Begierde“ vollzogen, *venialem habet culpam*), De fide et op. 19, 35 (wer seine ehebrecherische Frau entläßt und eine andere heiratet, sündigt vielleicht nur *venialiter*).

⁹⁷ Vgl. Contra mend. 8, 19; De symb. 7, 15; Enchir. 78.

mung, d. h. der endgültigen Verurteilung nach diesem Leben fordern, oder ob sie Nachsicht (= *venia*) verdienen. Das ist die *Ratio*, unter der das *peccatum veniale* zunächst einmal den schweren, von der kirchlichen Lebensgemeinschaft trennenden Vergehen entgegengesetzt wurde. Das Gegenstück zum *veniale* war nicht das *mortale*, sondern das *damnabile*⁹⁸.

Es dem *mortale* entgegenzusetzen, lag Augustinus wohl auch deshalb fern, weil er entschieden der Meinung war, daß auch „kleine“ Sünden durchaus „töten“ können, und zwar durch ihre Menge: *quo plura sunt necant*⁹⁹. Die Scholastik hat später diese Auffassung ausdrücklich zurückgewiesen¹⁰⁰, und sie hatte von ihrem spekulativen Standpunkt aus auch gute Argumente für sich. Doch läßt sich die Frage nicht unterdrücken, ob die augustinische Sicht nicht ein größeres pastorales und psychologisches Gespür verrät. Freilich konnte Augustinus sich nur deshalb so ausdrücken, weil ihm das Denken in den Kategorien der späteren Scholastik fremd war. Für ihn waren die *peccata venialia* vor allem all jene Sünden, für die das offizielle Bußverfahren nicht in Frage kam, die aber sehr wohl zu beachten und durch die tägliche Buße zu überwinden waren. Über ihr Wesen oder ihren inneren Unterschied zur schweren Sünde scheint er sich weniger Gedanken gemacht zu haben.

Daß mit *peccatum veniale* ein *Terminus technicus* gefunden sei, wurde zunächst noch durch Jahrhunderte nicht empfunden. In der gesamten Patristik nach Augustinus überwiegen bei weitem die *Termini leve, parvum*,

⁹⁸ Eine Gegenüberstellung *p. damnabile* — *p. veniale* findet sich *De perfect. iustit. hominis* 9, 20; *De civ. Dei* 1, 9; *Contra mend.* 8, 19; *De bono coniug.* 9, 9 (*damnabiliter-venialiter*). Vgl. auch *De div. quaest. oct. tr.* 26, wo den *peccata venialia* jene Sünden entgegengestellt werden, für die es eine *certa poena et hic et in futuro saeculo* gibt. — Ein Nachklang der august. Terminologie findet sich noch in der Frühscholastik; vgl. Abälard, *Ethica* 15: „*peccatorum ... alia venialia dicuntur et quasi levia, alia damnabilia sive gravia.*“

⁹⁹ *Sermo* 351, 3, 5; vgl. auch *Sermo* 9, 11, 18; 278, 12, 12; die diesbezügl. Gefahr wird von Augustinus in plastischen Bildern geschildert: Klein ist das Sandkorn, aber eine Menge Sand erdrückt; der Regen besteht aus kleinsten Tropfen, aber viele können getötet werden, *si pluvia sit nimis*. — Weitere Stellen bei Augustinus und späteren Autoren siehe bei A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, Regensburg 1956, IV/2, 8—21.

¹⁰⁰ Vgl. Thomas v. Aquin, *Summa theol.* I—II, 88, 4: „Alle läßlichen Sünden der Welt können keine solche Schuld darstellen wie eine Todsünde.“

*quotidianum, minutum*¹⁰¹. Aber dann taucht auf einmal — um die Mitte des 11. Jahrhunderts — der Ausdruck *veniale* wieder auf¹⁰², und jetzt wird er, anders als bei Augustinus, in Gegensatz gestellt zum *mortale*, das ebenfalls in dieser Zeitspanne zum beherrschenden Terminus aufrückt¹⁰³. Von besonderer Bedeutung war dabei die Aufnahme der Distinktion *mortale-veniale* in das Sentenzenwerk des Petrus Lombardus (um 1150)¹⁰⁴. Damit war die terminologische Frage innerhalb kurzer Zeit zugunsten des *veniale* entschieden; denn die Sentenzen des Lombardus wurden zu dem Schulbuch der Scholastik und blieben es durch Jahrhunderte¹⁰⁵.

Freilich war in der Frühscholastik die Bezeichnung *veniale* nicht mehr auf Anhieb verständlich. Denn der Erfahrungshintergrund, der bei Augustinus zu diesem Namen geführt hatte, war nicht mehr gegeben¹⁰⁶. So

¹⁰¹ Vgl. Faustus v. Reji, Sermo 2 ad mon. 1 (*minuta et quotidiana*); Fulgentius v. Ruspe, De incarn. 40 (*levia*); Cäsarius v. Arles, Sermo 1, 4; 30, 4; 32, 2; 179, 3 (*minuta*), Sermo 19, 2 (*cotidiana*); Sermo 179, 1 (*minora*); Gregor d. Gr., Moralia 10, 11, 21 (*levia, leviora, minora*), Regula past. 3, 33 (*parva, levia*); Isidor v. Sevilla, Sent. 2, 18, 4 (*levia*), Hrabanus Maurus, De vitiis et virt. 3, 74. 81 (*levia*); Paschasius Radbertus, De corp. et sang. Domini 15 (*cotidiana levique*), 19 (*culpa cotidiana levique peccata*). — *Veniale* begegnet äußerst selten; vgl. Cassian, De coenob. inst. 5, 30 (*venialiter*); Paulin v. Nola, Carm. 10, 100 (aber kaum im spezifischen Sinn); Leo d. Gr., Ep. 167, 13 (wie bei Augustinus im Kontext der Ehemoral). Das Substantiv *venia* wird weiterhin ausdrücklich auf das offizielle Bußverfahren bezogen; so heißt es etwa in einer Bestimmung des Andegavense von 453, daß jedem, der seine Sünde bekennt, „nach Meinung des Bischofs die *venia* zu geben sei“ (CChr 148, 138); ähnlich ein Kanon, der um 475 in Gallien entstandenen Statuta ecclesiae antiqua: *clericus maledicus... cogatur ad postulandam veniam*“ (ebd. 173).

¹⁰² Dabei läßt sich allerdings zunächst noch ein sehr unspezifisches Verständnis des *veniale* feststellen, so in dem fälschlich Augustinus zugeschriebenen Liber de vera et falsa poenitentia (um 1050); „*quaedam enim peccata sunt, quae sunt mortalia et in poenitentia fiunt venialia*“ (PL 40, 1128); „*fit enim per confessionem veniale, quod criminale erat in operatione*“ (ebd. 1122).

¹⁰³ Zunächst finden sich noch andere Zusammenstellungen, z. B. *veniale-criminale* bei Hugo v. St. Viktor (De sacr. 2, 13, 1) und im Decr. Grat. (I, dist. 25, 3), ferner *veniale-damnabile* bei Abälard (Ethica 15). Aber in der der Abälardschule zuzuschreibenden Epitome theologiae christ. (nach 1139 entstanden) findet sich bereits das Wortpaar *mortale-veniale*; vgl. cap. 33: „*horum peccatorum alia sunt venialia, alia mortalia*“.

¹⁰⁴ Lib. sent. II, 42, 3; vgl. auch Anm. 60.

¹⁰⁵ In den bei Denzinger-Schönmetzer gesammelten kirchlichen Dokumenten erscheint *veniale* erstmals in einer Erklärung des 1. Konzils von Lyon (1245), also nur wenig später als die erste offizielle Erwähnung des *p. mortale*; vgl. DS. 838.

¹⁰⁶ An Augustinus erinnert freilich, daß der Ausdruck *veniale* vor allem bei der Beurteilung des ehelichen Verkehrs genannt wird; vgl. diesbezügl. Stellen bei M. Müller, Ethik und Recht 83—86.

kommt es denn in dieser Zeit zu einem intensiven theologischen Bemühen, die Eigenart der läßlichen Sünde und ihren Unterschied zum *peccatum mortale* herauszuarbeiten. Daß dabei auch recht sonderbar anmutende Lösungen vorgelegt wurden, zeigt deutlich die Unsicherheit, mit der man in der theoretischen Reflexion dem Phänomen der Sündenunterscheidung gegenüberstand. So wurde etwa behauptet, eine läßliche Sünde sei bereits dort gegeben, wo eine Handlung nicht auf Gott hingeordnet werde, oder man meinte, die läßliche Sünde sei „weder ein Unrecht gegen Gott noch eine Beleidigung Gottes“, sie sei zwar nicht befohlen, aber auch nicht verboten, sondern „erlaubt“ (*permissum*); vor allem aber wurde immer wieder vorgebracht, sie richte sich „nicht gegen“ den Willen oder das Gesetz Gottes¹⁰⁷. Dieser letzten These hat auch Thomas von Aquin zugestimmt, allerdings in der Verbindung mit der zutreffenderen Aussage, daß durch die läßliche Sünde die habituelle Ausrichtung auf Gott nicht aufgehoben und somit die Liebe nicht zerstört werde¹⁰⁸. Für Thomas ist die läßliche Sünde ein Handeln nicht *contra*, sondern *praeter caritatem*, eine *inordinatio* nicht *circa finem* (*ultimum*), sondern *circa ea quae sunt ad finem*¹⁰⁹. Diese Interpretation ist in der Folgezeit bis heute vorherrschend geworden. Doch waren auch damit noch längst nicht alle Schwierigkeiten behoben. Abgesehen davon, daß man die läßliche Sünde durchaus auch als ein Handeln *gegen* Gottes Gesetz und als Verstoß *gegen* die Liebe verstehen kann¹¹⁰, bietet die thomasische Erklärung ein wenig brauchbares Kriterium zur Unterscheidung in concreto. Denn was hat hier als (letztes) „Ziel“ und was als „Mittel zum Ziel“ zu gelten? Damit kann keineswegs der Unterschied zwischen Gott und der Schöpfung gemeint sein. Denn dann wären alle Verstöße gegen den Nächsten nur läßliche Sünden, und einzig die direkten Verfehlungen gegen Gott (wie Unglaube oder Blasphemie) wären als Todsünden zu verstehen. Eine derartige These ist Thomas völlig fremd. Aber wie ist die Unterscheidung von „Ziel“ und „Mittel zum Ziel“ nun richtig zu verstehen? Und vor allem: wie ist sie anzuwenden?

Als wesentlich brauchbarer haben sich zwei andere Vorstellungen erwiesen, die ebenfalls in jener Zeit herausgebildet wurden und die bis heute in der katechetischen Unterweisung zu finden sind: die Berufung auf die Geringfügigkeit der Sache (Materie) und auf die Unvollkommenheit des menschlichen Aktes. Der erste Gedanke fand besondere Betonung bei Bernhard von Clairvaux in seinem Kampf gegen die übersteigerte Gesin-

¹⁰⁷ Belege siehe bei A. M. Landgraf, Das Wesen der läßlichen Sünde 33 und 198–213, ferner ders., Dogmengeschichte IV/2, 100–108.

¹⁰⁸ Vgl. Summa theol. I–II, 88, 1 u. ö.

¹⁰⁹ Ebd. II–II, 107, 3, ferner I–II, 88, 1; II–II, 24, 10.

¹¹⁰ Gegen Summa theol. I–II, 88, 1.

nungsethik Abälards¹¹¹; der zweite, der auch bei Thomas begegnet¹¹², entwickelte sich im Zusammenhang mit der Frage nach dem psychologischen Subjekt der läßlichen Sünde. Von Petrus Lombardus an war man für längere Zeit der Meinung, daß die läßliche Sünde der Sinnlichkeit und der niederen Vernunft zuzuweisen sei, sich aber niemals in der höheren Vernunft finde. Das besagte gleichzeitig, daß eine läßliche Sünde nur dort vorliegen konnte, wo die höheren Seelenkräfte *nicht* tätig wurden, d. h. wo es an Überlegung und bewußter Einwilligung fehlte¹¹³.

Damit hatte man zwei handliche Kriterien, sowohl zur theologischen Bestimmung der läßlichen Sünde als auch zu ihrer praktischen Unterscheidung von der Todsünde. Wie wenig die konkrete Problematik damit jedoch zu bewältigen war, zeigen die ständig neuen Bemühungen, mit denen man in den folgenden Jahrhunderten vor allem die subjektiven Bedingungen des Wissens und Wollens immer noch genauer zu bestimmen suchte¹¹⁴. Erst die Tiefenpsychologie mit ihren bestürzenden Aussagen über die vielfältige Verhülltheit wirklicher Schuld läßt die Vermutung aufkommen, daß man hier des Guten und des Erreichbaren zuviel versucht hat.

IV. Zusammenfassung und Vergleich mit der biblischen Sicht

Überblickt man die im Wesentlichen nur bis zur Scholastik dargestellte Entwicklung, so lassen sich folgende Feststellungen treffen:

1. Zu keiner Zeit gab es eine abgeschlossene, allseits anerkannte Liste der Todsünden. Die Frage, was dazugehört und was nicht, ist nie restlos geklärt gewesen. Allerdings hat man dies in der Patristik nicht als ein Negativum empfunden, und auch später hat man sich jahrhundertlang wenig um eine solche Klärung bemüht. Die Anstrengungen, zwischen Todsünde und läßlichen Sünden wenigstens für den Bereich der sogenannten objektiven Sittlichkeit genau zu unterscheiden, sind nicht charakteristisch für die gesamte christliche Theologie, sondern nur für eine Reihe von Jahrhunderten.

¹¹¹ Liber de praecepto et dispens. 11; vgl. dazu ferner A. M. Landgraf, Das Wesen der läßlichen Sünde 15; M. Müller, Ethik und Recht 118–125, bes. 121.

¹¹² Summa theol. I–II, 88, 2.

¹¹³ Vgl. dazu A. M. Landgraf, Das Wesen der läßlichen Sünde 26–30; Ferner H. Gauly, Wissen um Schuld. Mainz 1972, 68–75; M. Huftier, Pêché mortel et pêché véniel. In: Théologie du pêché. Tournai 1960, 417–422.

¹¹⁴ Darüber informiert mit reicher Dokumentation die gerade erwähnte Arbeit von H. Gauly.

2. Am Anfang wurde als schwerwiegend nur ein kleiner Kreis von festumrissenen Tatsünden angesehen. Damit war zweifellos die Gefahr einer äußerlichen Beurteilung gegeben. Ihr wurde entgegengearbeitet durch die Einbeziehung der *vitia capitalia*. Doch läßt sich nicht übersehen, daß es auch bei den Tatsünden zu einer zunehmend größeren Ausweitung kam: immer mehr Handlungen wurden zur Kategorie der Todsünden gerechnet. Hier könnte man als Rechtfertigung anführen, daß das moralische Gespür im Laufe der Zeit eben gewachsen sei: man sehe heute schärfer als im 3. oder 13. Jahrhundert. Doch läßt sich auch eine andere Deutung nicht von der Hand weisen: daß hier eine ähnliche Entwicklung stattgefunden hat wie bei der Handhabung des mosaischen Gesetzes zur Zeit Jesu.

3. Entwicklungen zeigen sich auch in der theoretischen Rechtfertigung des Unterschiedes zwischen Todsünde und läßlicher Sünde. Daß es dabei erst spät zu einer reflexen Lehre kam und die in diesem Zusammenhang angebotenen Lösungen nicht restlos zu überzeugen vermochten, läßt zumindest die Frage zu, ob nicht auch die Unterscheidung selber problematisch ist. Nicht, daß Unterscheidungen sinnlos wären — de facto hat man auch von Anfang an unterschieden —, aber muß die Unterscheidung exakt so ausfallen, wie man sie heute in der Kirche versteht?

4. Ein Wandel läßt sich schließlich auch bei der Vorstellung von der Todsünde selbst feststellen. Hier hat man nicht nur ein Jahrtausend lang überwiegend ein anderes Vokabular gehabt, sondern auch eine andere Blickrichtung. Man hat mehr an den kommenden Tod im Jenseits gedacht als an den augenblicklichen der gnadenhaften Verbindung mit Gott. Noch Petrus Lombardus in der Mitte des 12. Jahrhunderts bestimmte das *peccatum mortale*, im Unterschied zum *veniale*, als jene Sünde, „durch die der Mensch den ewigen Tod verdient“¹¹⁵. Das schließt die heutige theologische Sicht gewiß nicht aus, aber sie enthält sie auch noch nicht. Wohl finden sich in jener Zeit deutliche Ansätze zu einer Lehre vom augenblicklichen Gnadenverlust. Aber geht man noch weiter zurück, so werden selbst die Ansätze zweifelhaft oder fehlen ganz. Dabei kann man hier aus guten Gründen in der theologischen Entwicklung eine Vertiefung sehen, aber die Gefahr, daß es im Rahmen dieser grundsätzlich richtigen Sicht auch schiefe und die Wirklichkeit verfehlende Vorstellungen geben kann, ist nicht von vornherein auszuschließen.

¹¹⁵ Lib. Sent. II, 42, 3; vgl. auch die Definition in der aus gleicher Zeit stammenden *Epitome theologiae christ.* 33: „*Veniale dicitur, quod per se ad damnationem non sufficit... mortale vero illud peccatum, quod solum ad mortem sufficiens est...*“

Angesichts dieser Wandlungen und Fragen legt sich nunmehr der Blick auf die Bibel nahe. Was hat sie denn eigentlich zu dieser Problematik gesagt?

Hier ist zunächst festzustellen, daß man durchaus mit Unterschieden zwischen den Sünden rechnet. Allerdings fehlen, wie eingangs bemerkt wurde, die Ausdrücke *peccatum mortale* und *peccatum veniale*.

Dafür finden sich, wie ebenfalls schon erwähnt, die Formulierungen: „Sünde zum Tod“ — „Sünde nicht zum Tod“ (1 Joh 5, 16 f.). Gewöhnlich wird die „Sünde zum Tod“ als Unglaube oder (ausdrückliche) Verstocktheit gedeutet, doch scheint auch eine andere Interpretation nicht völlig unmöglich: daß mancherlei *konkretes* Fehlverhalten (wie etwa Haß oder Habsucht) „Sünde zum Tod“ sein kann, dann nämlich, wenn jemand sich so in sein Unrecht verrannt hat, daß mit einer Umkehr nicht mehr zu rechnen ist¹¹⁶. Bei dieser Deutung würde der Unterschied zum heutigen Verständnis besonders deutlich: Der Verfasser fragt nicht, wo genau der Punkt ist, an dem der Mensch eine Todsünde begeht und damit die Gnade verliert, sondern er betont, daß ein bestimmtes Verhalten mit Sicherheit zum endgültigen Ruin *führen* wird: daß es eben Sünde *zum* Tod ist.

Damit stimmen auch die beiden paulinischen Stellen überein, die vielfach als Beleg für das Vorhandensein einer Todsündenvorstellung in der Bibel angeführt werden. Die erste ist 1 Kor 6, 9 f.: „Täuschet euch nicht: weder Unzüchtige noch Götzendiener noch Ehebrecher noch Weichlinge noch Mörderschänder noch Diebe noch Habgierige noch Trunksüchtige noch Lasterer noch Räuber werden das Reich Gottes erben.“ Wiederum geht die Aufmerksamkeit ausschließlich auf ein zukünftiges Datum. Es ist nicht einfach vom Ausschluß aus dem Reich Gottes die Rede, eine Ausdrucksweise, die man präsentisch verstehen könnte, sondern es findet sich eine ausdrücklich futurische Form: sie *werden* nicht erben (οὐκ ἔσονται κληρονομοῦντες). Im Unterschied zu 1 Joh 5, 16 f. kommen hier auch konkrete Verfehlungen zur Sprache, allerdings nicht unmittelbar; genannt werden nicht bestimmte Sünden, sondern bestimmte Sünder. Darüber hinaus fällt auf, daß auch auf Haltungen (Habgier) und Gewohnheiten (Trunksucht) angespielt wird und einige Namen offensichtlich auf ein länger dauerndes Verhalten deuten und gewissermaßen ein „Gewerbe“ angeben (Diebe, Räuber). Dies alles nährt die Vermutung, daß Paulus hier gar nicht primär an einzelne sündhafte Akte denkt, sondern an durchgängige *Einstellungen*

¹¹⁶ In ähnlicher Weise deutet auch B. Poschmann, *Paenitentia secunda* 77, das *peccatum ad mortem*: „Sie sehen den Unglücklichen in einem Zustand der Gottes- und Christusfeindschaft, der nach menschlichem Ermessen eine Bekehrung ausschließt und normalerweise in den ewigen Tod ausmündet.“

und *Verhaltensweisen*: daß jemand fortgesetzt stiehlt oder sich ständig oder wiederholt in homosexueller Weise vergeht. Das bedeutet nicht, daß Paulus die einzelnen Akte für belanglos hält — aber stehen sie hier zur Debatte? Es scheint, daß Paulus an dieser Stelle ganzheitlicher denkt und damit eine Betrachtungsweise an den Tag legt, die der heutigen tiefenpsychologischen Auffassung vom menschlichen Handeln näher steht als jene gewohnte theologische Vorstellung, die den Heils- oder Unheilsstand des Menschen fast ausschließlich von punktuellen Handlungen abhängig sieht, wobei es u. U. innerhalb kürzester Zeit zu einem mehrmaligen Pendeln zwischen Heil und Unheil kommen kann: auf eine Todsünde heute folgt am nächsten Tag die Beichte, aber am übernächsten wieder eine Todsünde usw.

Ein ähnliches Bild wie 1 Kor 6, 9 f. ergibt auch Gal 5, 19 f., nur daß hier die Sünden selbst genannt werden, allerdings noch stärker auf sündhafte *Haltungen* abgehoben wird: „Offenkundig sind die Werke des Fleisches: es sind Unzucht, Unreinheit, Zügellosigkeit, Götzendienst, Zauberei, Feindschaften, Streit, Eifersucht, Zorn, Streitereien (oder auch: Ehrgeiz, Rechthaberei), Spaltungen, Absonderungen, Neid, Trunkenheit, Gelage und dergleichen. Davon sage ich euch voraus . . ., daß diejenigen, die solches tun, das Reich Gottes nicht *erben werden*.“ Paulus läßt es an Deutlichkeit wahrhaftig nicht fehlen; es wäre grotesk, wollte man ihm den Vorwurf der Laxheit machen. Aber die Frage von Heil und Unheil scheint auch nach diesem Text nicht in erster Linie mit einer einzelnen Tat, sondern mit dem Verlauf eines Prozesses verknüpft.

Sollte die hier versuchte Interpretation der neutestamentlichen Stellen zutreffend sein, so sind darauf zwei Antworten denkbar. Entweder sieht man in der biblischen Vorstellung eine noch wenig entwickelte Lehre, der gegenüber die heutige theologische Auffassung einen Fortschritt und eine Vervollkommnung darstellt. Oder man läßt sich durch diese biblische Sicht dazu bewegen, die vorhandene theologische Konzeption zu überprüfen. Muß über Todsünde und läßliche Sünde unbedingt so gedacht werden, wie wir es gewohnt sind? Oder ist hier, gerade auch mit Berufung auf das Neue Testament, die Entwicklung neuer Vorstellungen möglich? Der in diesem Artikel besonders dargestellte Umstand, daß es auch in der Vergangenheit manchen Wandel in unserer Frage gegeben hat und daß die heutige Auffassung sich keineswegs von Anfang an nachweisen läßt, spricht für eine solche Möglichkeit. Sie nachzuweisen, ist nicht zuletzt auch der Sinn dieser historischen Untersuchung.

Die Arbeit und der Bericht der evangelisch-lutherisch/römisch-katholischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche“ 1967–1972 (II)

II. Der Bericht der Studienkommission (= „Der Malta-Bericht“)

Die evangelisch-lutherisch/römisch-katholische Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche“ sah ihren Auftrag als erfüllt an mit der Vorlage des „Berichtes“, den sie den „zuständigen kirchlichen Autoritäten in der Hoffnung“ unterbreitete, er möge dazu beitragen, „das Verhältnis zwischen den lutherischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche zu klären und zu verbessern“ (Bericht Nr. 13).

1. Das Werden des Berichtes

Wie oben (unter I, 4) dargelegt, waren auf jeder Sitzung Ergebnisprotokolle „Ergebnisse und Tendenzen der Gespräche“ gemeinsam erarbeitet worden. Die Gesprächsprotokolle der Sekretäre bildeten eine weitere wichtige Vorarbeit.

a) Der 1. Entwurf der Subkommission: Auf der 4. Sitzung in Cartigny im Februar 1970 wurde eine Subkommission mit der Erstellung eines Entwurfes beauftragt²⁶. Die Subkommission erstellte den 1. Entwurf auf einer Sitzung vom 27.—30. Oktober 1970 in Hamburg; er wurde am 14. 1. 1971 an alle Mitglieder als Arbeitspapier für die 5. abschließende Arbeitssitzung (s. o. I, 4, b) der Studienkommission versandt. Von allen Mitgliedern wurden schriftliche Änderungsvorschläge erbeten.

b) Der in Malta verabschiedete Bericht: Unter Berücksichtigung der eingegangenen schriftlichen Änderungsvorschläge erarbeitete die Studienkommission auf ihrer 5. Arbeitssitzung in Malta (21. bis 26. 2. 1971) — s. o. unter I, 4 b — nach intensiven Gesprächen, die zu nicht wenigen Modifizierungen und Abänderungen führten, eine Neufassung, die von der Kommission am 25. 2. 1971 mit Zustimmung aller anwesenden Mitglieder — Prof. Dr. H. Conzelmann, Prof. Dr. E. Schillebeeckx und Prof. Dr. H. Schürmann konnten an der Sitzung nicht teilnehmen — angenommen wurde²⁷. Änderungsvorschläge, die nunmehr im Rahmen

²⁶ Diese Kommission bestand aus 4 Mitgliedern (Prof. Dr. W. Lohff, Prof. Dr. G. Lindbeck, Prof. Dr. W. Kasper, Pater J. L. Witte) und den beiden Sekretären der Kommission (Dr. H. Meyer und Dr. A. Hasler).

²⁷ „Die Kommission war sich in Malta bewußt, daß dieses Vorgehen für die Mitglieder, die an der letzten Sitzung nicht teilnehmen konnten, seine Inkonvenienzen hat, sah aber keine anderen Möglichkeiten“, schrieb der Sekretär Dr. Hasler in seinem Begleitbrief, den er am 22. 3. 71 dem Versand der in Malta beschlossenen Fassung des Berichtes beifügte.

des Textes bleiben mußten (!), konnten bis zum 1. 5. 1971 einer Redaktionskommission zugestellt werden²⁸.

c) Die endgültige Fassung des Berichtes: In der Sitzung vom 28.—30. 5. 1971 erstellte die genannte Redaktionskommission in Tübingen aufgrund der noch eingegangenen Vorschläge die endgültige Fassung. In den Fußnoten wurden noch hier und da vor allem Belege aus den Heiligen Schriften, aus den lutherischen Bekenntnisschriften und Texten des II. Vatikanums eingetragen. Der so redigierte Bericht wurde am 9. 6. 1971 allen Mitgliedern in 2 Exemplaren zugestellt. Ein Exemplar sollte bis zum 15. 7. unterschrieben an die Sekretariate zurückgesandt werden, evtl. mit Sondervoten.

Am 14. August 1971 konnte das Stabsmitglied des römischen Einheitssekretariates, Dr. Hasler, mitteilen, alle katholischen Mitglieder hätten den Bericht unterschrieben. Sondervoten hätten beigefügt Bischof H. Martensen und Prof. Dr. H. Schürmann. Erst am 10. Januar 1972 konnte auch das Stabsmitglied der Theologischen Abteilung des Lutherischen Weltbundes, Dr. H. Meyer, die Unterschriftleistung aller evangelischen Mitglieder bekanntgeben. Prof. Dr. H. Conzelmann hatte sich zunächst geweigert, den Bericht zu unterschreiben. Er gab dann aber doch „nach langem Bedenken“²⁹ seine Unterschrift, der er ein Sondervotum beifügte. Offenbar beeindruckt durch die recht negative Reaktion im Einheitssekretariat und durch die Sondervoten hatte Pater J. L. Witte noch in letzter Minute — vier Tage vor der Mitteilung über die Freigabe der Veröffentlichung — am 18. 2. 1972 eine Erklärung abgegeben, in dem er — in Übereinstimmung mit der Formulierung des Sondervotums Schürmann — in Nr. 73 nur noch von „gelegentlichen Akten der begrenzten Zulassung zur eigenen Abendmahlsfeier“ geredet wissen wollte. Der Sekretär des Einheitssekretariats Pater J. Hamer teilt unter dem 22. 2. 1972 mit, daß nachträglich Prof. Vögtle sich dem Sondervotum von Bischof Martensen angeschlossen habe.

2. Die Veröffentlichung des Berichtes

a) Noch bevor der Bericht von H. Conzelmann unterzeichnet war, wurde derselbe — ohne die beigefügten Sondervoten — aufgrund einer Indiskretion *illegal* veröffentlicht³⁰. Der Sekretär des römischen Einheitssekretariats

²⁸ Sie bestand aus den Mitgliedern Prof. Dr. W. Lohff und Prof. Dr. W. Kasper sowie den beiden Sekretären Dr. H. Meyer und Dr. A. Hasler.

²⁹ So das Sondervotum. — In diesem werden nicht Einzelheiten des Berichtes von der Zustimmung ausgeklammert, sondern die Unterschrift selbst wird auf die Bedeutung hin formalisiert, daß der Unterzeichner die Kommissionsarbeit „für gut, nützlich und fortsetzungswert“ hält, nicht aber, daß er sich „mit den theologischen Anschauungen identifiziere, die in den ‚lutherischen Partien‘ des Berichtes erscheinen“. „Ich... muß mir aber für die theologische Argumentation die Freiheit vorbehalten — sowohl gegenüber lutherischen Thesen als auch für die Kritik an katholischen Positionen.“

³⁰ In: HK 25 (1971) 536—544, teilweise in: EvKomm 4 (1971) 659—664 (Teil I, II und IV) und in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts in Bensheim (Nr. 6, Nov./Dez. 1971).

Pater J. Hamer verwahrte sich dagegen in Schreiben an alle katholischen Mitglieder am 22. 11. 1971. Gegen die Veröffentlichungen wurde gemeinsam vom Sekretariat der Einheit der Christen (Pater J. Hamer) und des Lutherischen Weltbundes (Dr. A. Appel) ein protestierendes Schreiben an die „Herderkorrespondenz“ und die „Evangelischen Kommentare“ gerichtet³¹.

b) Am 22. 2. 1972 teilte der Sekretär des Einheitssekretariats Pater J. Hamer mit, „daß eine auf beiden Seiten offiziell genehmigte Veröffentlichung des Schlußberichtes ‚Das Evangelium und die Kirche‘ gebilligt worden“ sei. Es sei auch „vereinbart worden, daß sowohl einer kurzen Einleitung zum Gesamtdokument als der Beifügung der Sondervoten zur Vollständigkeit des Berichtes Rechnung getragen werden“ müssen. Als offizieller Termin der Freigabe gilt der 9. Februar 1972³².

3. Die „literarische Art“ des Berichtes

a) Der „Bericht“ definiert sich in Nr. 13 selbst: Einerseits hat er „keinen für die Kirchen verbindlichen Charakter“, „obwohl die Kommission einen offiziellen Auftrag hatte“. Er gibt nur „die Überzeugungen und Einsichten der Studienkommission wieder“, wird aber doch mit der „Hoffnung“ den zuständigen kirchlichen Autoritäten unterbreitet, „daß er dazu beiträgt, das Verhältnis zwischen den lutherischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche zu klären und zu verbessern“. Diese Hoffnung gibt ihm großes Gewicht. Die vorangestellte, von Kardinal J. Willebrands und dem Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes Dr. A. Appel unterzeichnete „Einleitung zum Schlußbericht“ mit dem Datum vom 9. 2. 1972 unterstreicht die Aussage des „Berichtes“ von Nr. 13 („kein für die Kirchen verbindlicher Charakter“) und von Nr. 9 („bestimmte Fragen nicht völlig geklärt“) und weist betont darauf hin, daß die Sondervoten als „zum Bericht hinzugehörig anzusehen“ seien. Diese „Einleitung“ gibt dem Bericht eine gewisse Bedeutsamkeit mit der offiziellen Erklärung: „Der Bericht ... wird hiermit den Kirchen zu eingehendem Studium vorgelegt und empfohlen in der Hoffnung, daß die Arbeit der Studienkommission zur weiteren Klärung und Verbesserung des Verhältnisses zwischen lutherischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche beitragen möge“³³.

³¹ Es sollte in beiden Organen abgedruckt werden und hebt 2 Punkte hervor: 1. die Tatsache, daß es sich um eine nicht autorisierte Veröffentlichung handele, 2. daß der Bericht unvollständig abgedruckt sei (wegen Fehlens der Sondervoten).

³² Auf der 5. Arbeitssitzung in Malta wurde die Publikation der Arbeit der Studienkommission beschlossen. Ein Berichtsband soll enthalten: 1. alle auf den 5 Sitzungen gehaltenen Vorträge, 2. einen Protokollbericht über den Verlauf der Diskussionen (mit dessen Erstellung die beiden Sekretäre beauftragt wurden), 3. die endgültige Fassung des Schlußberichtes mit den Sondervoten.

³³ Eine Empfehlung zu „*eingehendem Studium*“ verbunden mit der Hoffnung auf „*weitere Klärung*“ bedeutet gewiß keine Anerkennung desselben, zumal ausdrücklich hinzugefügt ist: „Er hat keinen für die Kirchen verbindlichen Charakter“; immerhin ist die Vorlage an die „Kirchen zu eingehendem Studium“ ein Faktum, die dem Bericht eine gewisse kirchenöffentliche Bedeutung gibt.

b) Es handelt sich also in keiner Weise um eine „Kondordienformel“³⁴ — an eine solche war nie gedacht. Andererseits handelt es sich um mehr als ein „gemeinsames Communiqué“³⁵. Denn der Bericht ist ein offiziell erbetener „Bericht“ einer offiziell bestellten Kommission, der aufgrund von „nüchternen und sachlichen Theologengesprächen“ den Versuch macht, „den Status quaestionis des ökumenischen Gesprächs, so wie er sich uns heute stellt, theologisch-methodisch präzise zu ermitteln“³⁶. Ein derartiger Bericht einer offiziellen Kommission über den Status quaestionis des ökumenischen Gesprächs hat natürlich — wie immer er auch von den kirchlichen Autoritäten aufgenommen werden mag — seine kirchenöffentliche Bedeutung.

4. Erreichte Übereinstimmungen und verbleibende offene Fragen nach dem Urteil der Studienkommission

Die Studienkommission selbst gibt mit starken Worten von der erfahrenen Gemeinsamkeit und erreichten Übereinstimmung Zeugnis, wobei sie auf Folgerungen für die Frage einer möglichen Kirchengemeinschaft hinweist. Diese fundamentalen Übereinstimmungen (a) werden freilich zusammengedacht werden müssen mit den verbleibenden offenen Fragen, Unterschieden und Kontroversen (b).

a) Die Übereinstimmung im Fundament

Die Studienkommission bekennt in ihrem Bericht abschließend (Nr. 75): „Auch die Auseinandersetzung mit gegensätzlichen Überzeugungen und Meinungen ließ unsere tiefe Gemeinsamkeit ... empfinden.“ Einleitend (in Nr. 8) wird gesagt: „Alles in allem sind die Mitglieder der Studienkommission der Überzeugung, daß sie im Rahmen ihres Themas eine bemerkenswerte und weitreichende Übereinstimmung erzielt haben. Diese Übereinstimmung erstreckt sich nicht nur auf das theologische Verständnis des Evangeliums, seiner grundlegenden und normativen Bedeutung für die Kirche, seiner christologischen und soteriologischen Mitte, sondern auch auf eng damit verbundene und durchaus wesentliche Punkte der Lehre, die bislang kontrovers waren. Einige dieser Fragen bedürfen ohne Zweifel noch weiterer Klärung. Wir fragen uns jedoch: Müssen die noch verbleibenden Unterschiede als Hindernisse für eine Kirchengemeinschaft betrachtet werden? Sind nicht die Unterschiede, die aufgrund gegenwärtiger Herausforderungen quer durch die beiden Kirchen hindurch verlaufen, mindestens ebenso groß wie die traditionellen Unterschiede zwischen den lutherischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche?“ Und aufgrund der Feststellungen der Gemeinsamkeiten in der Amtsfrage (Nr. 59—62) erscheint es der Kommission (vgl. Nr. 62) „notwendig zu prüfen, ob die noch bestehenden Unterschiede in diesen und anderen Fragen notwendig als kirchentrennende Glaubensunterschiede beurteilt werden müssen, oder ob

³⁴ So die Befürchtung von H. Conzelmann, in (s. A. 17): Luth. Monatshefte 9 (1970) 371.

³⁵ Gegen H. Conzelmann, ebd. 371.

³⁶ So W. Kasper in seiner Antwort an H. Conzelmann, ebd. (s. A. 20) 545.

sie nicht auch als Ausdruck einer unterschiedlichen Denkweise verstanden werden können.“ Das Stabsmitglied des Einheitssekretariats Dr. A. Hasler kommentierte³⁷ den „im Bericht zutagetretenden exegetischen Befund hinsichtlich der kirchlichen Ordnungen im Neuen Testament“: „Gerade aufgrund der Ergebnisse der exegetischen und historischen Forschung verstärkte sich die Meinung, daß die konfessionstrennenden Elemente nicht mehr bedeutsam sind. Es ist dies ein Prozeß, der bisher nicht bekannt war und der, verglichen mit den Fakten unserer Kirchen, erstaunlich ist. Hier wird die theologische Reflexion einsetzen müssen und zu fragen haben, was diese Entwicklung theologisch und ekklesiologisch bedeutet.“ Derartige Sätze können leicht den Vorwurf einer euphorischen Betrachtungsweise einbringen³⁸.

b) Verbleibende offene Fragen, Unterschiede und Kontroversen

Der Bericht sagt ausdrücklich, daß „den Mitgliedern der Studienkommission auch die Schwierigkeit des Weges zur vollen Kirchengemeinschaft zum Bewußtsein gekommen“ sei (Nr. 75) — das aber offenbar nicht so sehr auf der Ebene der Theologie: „Angesichts der fortschreitenden Überwindung doktrinäer Kontroversen sind es strukturelle Probleme, welche weithin für die weiterdauernde Trennung unserer Kirchen verantwortlich sind“ (Nr. 46), was aber gewiß nicht ausschließlich verstanden sein will (vgl. Nr. 2 und 75).

(1) Die oben zitierte Frage nach der weiteren Berechtigung der Kirchentrennung, die in Nr. 63 und 64 (Amtsanerkennung) und in Nr. 73 (gelegentliche Interkommunikationsakte) dann ihre praktischen Konsequenzen hat, ist doch etwas überraschend, wenn die Kommission selbst sagt, grundlegende theologische Fragen seien nur einseitig oder gar *nicht behandelt* worden (Nr. 7—11), dabei so wichtige Fragen (vgl. Nr. 9) wie das Verhältnis von Kirche und Evangelium zu den Sakramenten, das Verhältnis zwischen Glaube und Sakramenten, das Verhältnis von Natur und Gnade und von Gesetz und Evangelium, die Frage des Lehramtes, die Frage der Mariologie.

(2) Hier und da werden auch *Differenzen* erwähnt (vgl. Nr. 8.25.38), die aber häufig nicht konfessionell verstanden werden. Auch *unterschiedliche Akzente* werden herausgestellt (vgl. Nr. 16.25.61.62). Das gilt wohl besonders bei den Passagen, wo offensichtlich keine gemeinsame Formulierung gelang, so daß die Standpunkte konfessionell getrennt dargelegt werden: so in der Frage der verbindlichen Interpretation des Evangeliums (Nr. 19—20), im Verständnis der apostolischen Sukzession (Nr. 57), in der Frage nach der Möglichkeit einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter (Nr. 63—64), in der Beurteilung der gegenseitigen Abendmahlsfeier (Nr. 71—72).

(3) Wichtige Fragen sind *offen geblieben* (Nr. 8): So die fundamentale Frage, ob die Konsequenzen der Rechtfertigungsverkündigung für „Leben und Lehre der Kirche auf beiden Seiten in gleicher Weise beurteilt werden“ (Nr. 28). Das

³⁷ In (s. A. 7): Luth. Rundschau 21 (1971) 229.

³⁸ Vgl. Conzelmanns „Warnung vor Euphorie in den Gesprächen mit Rom“ (s. A. 17).

gilt insbesondere für die „offenen Fragen“ über das kirchliche Amt, „seiner Stiftung, seiner Stellung in der Kirche und seines rechten Verständnisses“, welche Frage „eine der wichtigsten offenen Fragen zwischen den Lutheranern und Katholiken“ darstellt (Nr. 47, vgl. Nr. 59 und 73)^{38a}. In der Konsequenz der Rechtfertigungsfrage liegt auch die offene Frage nach den sekundären Kriterien für die Richtigkeit der Evangeliumsverkündigung (Nr. 18)³⁹, an der die Probleme erst konkret werden.

(4) Die offenen Fragen werden dann — und das in konfessionellem Sinn nur hier ausdrücklich — zu einer „Kontroverse“, wo es um die Frage geht, ob der Primat des Papstes „notwendig“ sei oder „nur eine grundsätzlich mögliche Funktion“ darstellt (Nr. 67).

Trotz all dieser nicht behandelten bzw. offen gebliebenen Fragen, Differenzen und Kontroversen hat die gemeinsame Arbeit die Mitglieder der Kommission doch optimistisch gestimmt: „Die Erfahrung bei unserer Arbeit hat . . . gezeigt, daß die gemeinsame Diskussion solcher Fragen zu Lösungen führen kann, die zuvor ohne weiteres vorauszusehen sind“ (Nr. 8; vgl. auch Nr. 75).

Ohne Zweifel wird die Kritik die erreichten Übereinstimmungen in mehr grundsätzlichen Fragen an den verbleibenden Unklarheiten und Unterschieden in den konkreten — besonders den ekklesiologischen und sakramentalen — Fragen messen (s. dazu u. unter 5, a, zu 2)⁴⁰.

^{38a} Am 16. 3. 1972 hielt Kardinal Jan Willebrands ein Referat auf einer Tagung des Johann-Adam-Möhler-Institutes in Paderborn: Ökumenischer Situationsbericht 1971 aus der Sicht des Einheitssekretariates (das mir im Manuskript vorliegt). Der Kardinal urteilte (S. 21 f.): „Es ist noch nicht an der Zeit, eine eigentliche Würdigung der Ergebnisse dieses Gespräches zu bieten. Ich begnüge mich mit einigen vorläufigen Randbemerkungen. Das Gesamthema des Gespräches war sehr weit, wie übrigens auch schon die Unterthemen, in die es eingeteilt wurde, zeigen . . . Wenn durch diese Weite das Gespräch an Interesse gewann, so hatte sie zugleich den Nachteil, daß eine Reihe von Punkten nicht erschöpfend behandelt werden konnte, wie übrigens die Kommission selbst im Schlußbericht ohne weiteres zugibt. Folgerichtig finden wir auch im Schlußbericht einerseits ein sehr interessantes allgemeines Panorama, andererseits aber auch eine Reihe von Lücken, die u. a. davon kommen, daß eine Reihe von Punkten nicht ausgiebig behandelt worden ist.“ Vgl. Einzelheiten unter A. 58.

³⁹ Dr. A. Hasler dürfte in seinem Kommentar (s. A. 7) in: Luth. Rundschau 21 (1971) 235 f. sehr richtig sehen: „Es läßt sich m. E. nicht verheimlichen, daß gerade in dieser so zentralen Frage nach den sekundären Kriterien manche Unklarheiten geblieben sind. Diese Aussagen bleiben recht allgemein und unbestimmt. Dabei scheinen beide Traditionen vor neue Probleme gestellt zu sein und den gleichen Schwierigkeiten zu begegnen.“ Dabei müßte freilich in weiteren Gesprächen erst noch geprüft werden, ob die Meinung von Dr. A. Hasler zutreffend ist, wenn er fortfährt: „Die Frage nach den sekundären Kriterien ist heute nicht mehr ein in erster Linie kontroverstheologisches Problem.“

⁴⁰ Vgl. schon die zitierten Äußerungen von Kardinal Jan Willebrands.

(Fortsetzung folgt)

Prof. Dr. Heinz Schürmann, Erfurt

Benz, Ernst: Geist und Leben der Ostkirche, 2., durchgesehene und verbesserte Auflage, (Forum Slavicum, Bd. 30). München: Wilhelm Fink 1971. 206 S.

Das Buch trägt, in Kleinformat, handbuchartigen Charakter und gliedert den reichen Stoff in interessante Kapitel, die vor allem auch die Theologie und Frömmigkeit der Ostkirchen zu Wort kommen lassen. Die Abschnitte sind unter folgenden Titeln ausgeführt: Die orthodoxe Ikone, Liturgie und Sakramente, Dogma, Verfassung und Recht der orthodoxen Kirche, Nationalkirchen, schismatische Kirchen, Emigrationskirchen, das Mönchtum, Mission und Ausbreitung der orthodoxen Kirche, die orthodoxe Kultur, die ethischen Ideen der Orthodoxie, die politischen Ideen der Orthodoxie, Rom, Byzanz, Moskau, Rußland und Europa, die Orthodoxie innerhalb der Ökumene heute, Größe und Schwäche der Orthodoxie. Wie gesagt, die Stichworte, unter denen die mehr oder weniger kurzen Ausführungen beginnen, sind hervorragend gewählt und bilden einen wirklichen Anreiz, nach dem Buche zu greifen. Allerdings wird man dann in dem einen oder anderen Falle etwas enttäuscht — nicht wegen der Kürze, sondern wegen der Verschwommenheit und mangelnden Konkretheit mancher Feststellungen. So ist zum Beispiel die Gliederung der Haupttypen der Ikonen gut getroffen, aber man erwartet etwa bei den Christus- oder Marienikonen auch konkretere Erwähnung der einzelnen Typen mit einer knappen theologischen Einordnung. Man ist erfreut über die sehr treffende Feststellung bezüglich des Unterschiedes des östlichen und westlichen Christentums: „Es ist allerdings schwierig, ihre Andersartigkeit zu bestimmen. Die Schwierigkeit einer Unterscheidung besteht vor allem darin, daß sie sich nur in Verallgemeinerung bewegen kann, für die es natürlich nach der einen oder anderen Seite hin eine Reihe von Ausnahmen gibt, die nicht übersehen werden dürfen“ (43). Andererseits „staunt“ man über die so falsche Behauptung: „In der römisch-katholischen Mariologie ist Maria . . . mit der Gestalt der göttlichen Weisheit identifiziert worden. Der Prozeß der Vergöttlichung der Gottesmutter ist also hier eine Stufe weiterentwickelt worden, indem Maria mit einer göttlichen Hypostase . . . gleichgesetzt wird“ (56). Es ist mir unerklärlich, woher Benz diese Behauptung nimmt. In der reichen Lit.-Angabe vermißt man Namen wie D. Savramis und H. Rahner. Auch müßte die Zitation von J. B. Schulze, S. 194, ganz unten, unbedingt genauer erfolgen.

Alles in allem: Der Verfasser verrät einen sehr guten Blick für die wichtigen Themen der Ostkirchen, es fehlt leider nur manchmal an der präziseren Ausarbeitung und an der Behutsamkeit mancher Behauptungen.

E. Sauser, Trier

Bücking, Jürgen: Johann Rasser (ca. 1535–1594) und die Gegenreformation im Oberelsaß, Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 101. Münster: Aschendorff, 1970. XII und 121 S. Kart. 18,— DM.

Das Buch gibt einen interessanten Einblick in die Gegenreformation im Oberelsaß. Im Mittelpunkt steht die Gestalt des Seelsorgers und Schulmanns Johann Rasser. Dieser setzte als Dekan des St.-Martin-Stifts in Colmar, als langjähriger Pfarrer von Ensisheim, als Neubegründer der Ensisheimer Lateinschule und als Visitator im Elsaß seine Kraft und seine materiellen Mittel ein, um den katholischen Glauben zu erhalten und das kirchliche Leben von Grund aus zu reformieren. Der pädagogisch-religiösen Reform dienten auch die Schuldramen, die Rasser im Stil der Jesuitendramen der damaligen Zeit verfaßte, sowie seine pastoral-theologischen Schriften. Das Buch Bückings enthält darüber hinaus wichtige Bemerkungen über das Verhältnis von Kirche und Staat im damaligen Oberelsaß.

K. Ganzer, Würzburg

Fahrnberger, Gerhard: Bischofsamt und Priestertum in den Diskussionen des Konzils von Trient, Eine rechtstheologische Untersuchung. Wiener Beiträge zur Theologie Bd. XXX. Freiburg—Basel—Wien: Herder, 1970. 130 S. Kart. 11,20 DM.

Das Verhältnis von Bischofsamt und Priestertum und ihre gegenseitige Abgrenzung sind seit je in der Theologie und Kanonistik nicht ausdiskutierte Fragen gewesen. Es standen sich in der Theologiegeschichte vor allem zwei Positionen gegenüber: Die eine Konzeption stellt Bischof und Priester in Bezug auf die priesterlichen Gewalten einander gleich und spricht dem ersteren nur eine höhere Autorität und Leitungsgewalt zu; die andere sieht im Bischofsamt einen höheren priesterlichen Grad, der in der Bischofsweihe sakramental verliehen wird.

Auch auf dem Konzil von Trient, das sich mit dem Problem vor allem in den Diskussionen um den Ordo befaßte, kamen beide Meinungen zu Wort; dazu ergab sich für die Konzilsväter die Aufgabe, die katholische Lehre gegen die reformatorischen Auffassungen von Priestertum, Messe und Sakramente abzugrenzen. Das Ergebnis der Trienter Verhandlungen bildet, wie in vielen anderen Fragen, einen Kompromiß. Der Hauptakzent der Lehräußerungen zum Weihesakrament lag infolge der reformatorischen Angriffe auf der Betonung der priesterlichen Funktionen der Eucharistiefeier und Sakramentenspendung. Dabei wurde der „presbyterialen“ Konzeption des Ordo ein gewisser Vorrang gegeben. Einer endgültigen Entscheidung zugunsten einer der beiden Richtungen wich das Konzil jedoch aus. Es ist anzumerken, daß die Quellen für die Untersuchung Fahrnbergers unvollständig sind, die die Bände VI 2, VI 3 und VII 2 der Edition des Concilium Tridentinum, die große Teile des einschlägigen Aktenmaterials enthalten, noch nicht erschienen sind. Darüber hinaus ist der Arbeit ein sehr statischer Zug eigen.

K. Ganzer, Würzburg

Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. von Hubert Jedin, Band V: Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung von W. Müller, Q. Aldea, J. Beckmann, L. Cognet, P. J. Corish, O. Köhler, H. Raab, B. Schneider, B. Stasiewski, Freiburg i. Br.: Herder-Verlag, 1970, XXIX und 670 S.

Während der IV. Band des Handbuchs der Kirchengeschichte (Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation, von E. Iserloh, H. Jedin und J. Klazik) noch eine relative Geschlossenheit in der Bearbeitung aufweist, mußte die Darstellung der Kirchengeschichte im 17. und 18. Jahrhundert, die in diesem V. Band vorgelegt wird, einer stärkeren Differenzierung weichen. Die zunehmende Individualisierung des kirchlichen Lebens in der Neuzeit ließ es angebracht erscheinen, die Darstellung der Entwicklung in den einzelnen europäischen Ländern bzw. die Behandlung einzelner Themenkreise einschlägigen Fachleuten anzuvertrauen. Auf diese Weise bietet der vorliegende Band eine von der Sache her angemessene Sammlung von Einzelmonographien zu den verschiedenen Problemen der Kirchengeschichte dieses Zeitraumes, wobei natürlich die einzelnen Beiträge sehr stark von der persönlichen Individualität des jeweiligen Verfassers geprägt sind.

Entsprechend ihrer tatsächlichen Bedeutung in diesem Zeitraum nimmt die Darstellung der französischen Kirchengeschichte einen breiten Raum ein. Sie ist von dem inzwischen verstorbenen Louis Cognet bearbeitet worden. Sehr ausführlich werden die jansenistischen Streitigkeiten aufgrund der neueren Forschungsergebnisse dargestellt. Hervorzuheben ist, daß der Spiritualität, durch die sich das Frankreich des 17./18. Jahrhunderts besonders ausgezeichnet hat, der ihr angemessene Raum gewährt wird.

Die Abschnitte über Spanien und Portugal sowie über Großbritannien und Irland werden von Quintén Aldea bzw. Patrick J. Corish bearbeitet.

Auch die Geschichte der orthodoxen Kirchen des Ostens, namentlich der russischen, sonst in abendländischen Darstellungen der neueren Kirchengeschichte stets etwas stiefmütterlich behandelt, kommt ausführlich durch Bernhard Stasiewski zu Wort. Johannes Beckmann führt gründlich in die oft komplizierten und für die Kirche so folgeschweren Probleme der Missionsgeschichte des 17./18. Jahrhunderts (zum Beispiel Gegensatz von Padroado und Propaganda-Kongregation, Ritenstreit) ein.

Die Aufklärung als vielschichtiges Phänomen in Theorie (bearbeitet von Oskar Köhler) und Praxis (bearbeitet von Heribert Raab) wird in wohlabgewogener und differenzierter Weise beurteilt.

Die Entwicklung der Reichskirche in der Zeit des Absolutismus und der Aufklärung bis hin zu ihrem Untergang mit den ganzen Schwierigkeiten der geistlichen Staaten in dieser ihrer Endphase, mit dem ausgeprägten Staatskirchentum, den Strömungen des Episkopalismus, Febronianismus und Josephinismus, wird von Heribert Raab aufgezeigt. Die innere Geschichte der Kirche in der Aufklärungszeit, wie sie sich in theologischer Wissenschaft, Disziplin, Frömmigkeit und Liturgie äußerte, wird von Wolfgang Müller in einer Abgewogenheit dargestellt, wie sie sich vor allem seit Sebastian Merkle in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung durchzusetzen begann. Die neuere Entwicklung der Kirche hat manche der damaligen Anliegen bestätigt.

Die Papstgeschichte (bearbeitet von Burkart Schneider) tritt in dieser Epoche gegenüber der vorhergehenden Zeit zurück. Der Grund liegt vor allem darin, daß die große Politik in der Neuzeit meist am Papsttum vorbei betrieben wurde und der Kirchenstaat mehr und mehr innerlich morsch geworden war.

Auch der vorliegende V. Band des umfangreichen Werkes bildet eine gediegene Leistung und reiht sich würdig in die Reihe der bereits erschienenen Teile ein.

K. Ganzer, Würzburg

Hughes, John Jay: *Stewards of the Lord. A reappraisal of Anglican orders.* — London and Sydney: Sheed and Ward. 1970. XV, 352 S. 84,— S.

Die Frage der Gültigkeit der in der Anglikanischen Kirche gespendeten höheren Weihen wurde immer wieder innerhalb der Katholischen Kirche diskutiert. Im Jahre 1896 entschied Papst Leo XIII. durch die Bulle „*Apostolicae curae*“, die anglikanischen Weihen seien wegen Formmangels und Fehlens der Intention ungültig. Doch wird heute innerhalb des katholischen Raumes öfters die Frage laut, ob mit der päpstlichen Verlautbarung wirklich das letzte Wort von katholischer Seite zu dem Problem gesprochen worden sei. Das vorliegende Buch des aus dem Anglikanismus zum Katholizismus konvertierten Autors untersucht die Frage der anglikanischen Weihen aufs neue. Hughes ist der Meinung, die Bulle *Apostolicae curae* würdige die historische und theologische Situation des 16. Jahrhunderts nicht genügend. Er setzt sich kritisch mit den Vorwürfen der mangelnden Form und Intention auseinander und kommt zu dem Ergebnis, daß sie nicht stichhaltig seien. Eingehend weist er darauf hin, der Anglikanismus des 16. Jahrhunderts habe sich bei seinen Bestimmungen der Eucharistie und des Priestertums, die in den Weihenritten Ausdruck fanden, vor allem von den spätmittelalterlichen Auswüchsen abgrenzen wollen. Das Buch Hughes ist ein ernstzunehmender Beitrag zu dem Problemkreis, der die katholische Theologie und auch das kirchliche Lehramt in Zukunft wohl noch eingehend beschäftigen wird.

K. Ganzer, Würzburg

Jerg, Ernst: *Vir venerabilis. Untersuchungen zur Titulatur der Bischöfe in den außerkirchlichen Texten der Spätantike als Beitrag zur Deutung ihrer öffentlichen Stellung.* Wiener Beiträge zur Theologie, Band XXVI. Wien: Herder-Verlag 1970. 290 S. 32,— DM.

Theodor Klausner hat in einer Studie des Jahres 1948: „Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte“ die Meinung vertreten, die Bischöfe seien nach der Konstantinischen Wende vom Kaiser in die Rangordnung der staatlichen Würdenträger eingegliedert worden, näherhin in die Klasse der Illustres. Damit verbunden waren bestimmte Titulaturen und Insignien. Die These Klausners blieb nicht unwidersprochen. Jerg prüft in seiner Untersuchung die außerkirchlichen Anredeformen der Bischöfe. Er stützt sich vor allem auf gesetzliche Texte, sowie antike Kaiser- und germanische Königsurkunden. Er kommt zu dem Ergebnis, daß es keine Einheitlichkeiten in den Titulaturen der Bischöfe gegeben hat. Es ist nach Jerg vom Blickpunkt der Titulaturen her nicht zu erweisen, daß die Bischöfe im römischen Reich in die Hierarchie staatlicher Würdenträger eingegliedert worden sind.

K. Ganzer, Würzburg

Kunzelmann, Adalbero: *Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten. Teil II: Die rheinisch-schwäbische Provinz bis zum Ende des Mittelalters.* Cassiciacum, Band XXVI. Würzburg: Augustinus-Verlag 1970, 324 S., 49,80 DM.

Die deutschen Augustiner breiteten sich so rasch aus, daß im Jahre 1299 eine Aufteilung in vier Provinzen notwendig wurde. Eine davon war die rheinisch-schwäbische, deren Geschichte bis um das Jahr 1500 im vorliegenden Bande dargestellt wird.

Zunächst schildert der Verfasser die Gründung der Provinz und stellt deren bedeutendere Konvente aus dem 13. Jahrhundert vor. In der weiteren Geschichte im späten Mittelalter wurde die Provinz, wie alle übrigen kirchlichen Institutionen, immer wieder stark in die großen kirchlichen und politischen Auseinandersetzungen hineingezogen. Die Kämpfe zwischen Ludwig dem Bayern und der Kurie verlangten auch vom Orden eine Entscheidung, auf welche Seite er sich stellen wollte. Besonders prekär war die Situation der Klöster während des Abendländischen Schismas und in der Zeit der Auseinandersetzungen um das Basler Konzil, denn wie durch die Länder, so ging oftmals auch durch die Orden der Riß der Spaltung. Der Verfasser schildert die einschlägigen Ereignisse nach den Regierungszeiten der einzelnen Provinziale geordnet.

Das Buch bietet einen instruktiven Überblick über die Entwicklung der Provinz im späten Mittelalter und gibt anregende Hinweise für das weitergehende Studium.

K. Ganzer, Würzburg

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- Annese, Sebastian: Glaube im Ungläubigen, Unglaube im Gläubigen. Untersuchung einer Tendenz im Glaubensverständnis der letzten zwanzig Jahre. (Eichstätter Studien Bd. VIII.) Kevelaer: Butzon & Bercker. 1972. XV und 148 S. Ln. 28,— DM.
- Blank, Josef: Verändert Interpretation den Glauben? Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1972. 168 S. Kart.-lam. 18,— DM.
- Borse, Udo: Der Standort des Galaterbriefes. (Bonner Biblische Beiträge, Bd. 41). Köln-Bonn: Peter Hanstein. 1972. XVIII/202 S. Kart. 46,— DM.
- Friemel, Franz Georg: Johann Michael Saller und das Problem der Konfession. (Erfurter Theologische Studien Bd. 29). Leipzig: St. Binnoverlag. 1972. 363 S. Pb. 28,— DM.
- Krasenbrink, Josef: Die Congregatio Germanica und die katholische Reform in Deutschland nach dem Tridentinum. (Reihe: Reformgeschichtliche Studien und Texte, Heft 106). Münster: Aschendorff. 1972. XVI und 288 S. kart. 58,— DM.
- Kunzelmann, Adalbero: Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten. Bd. 4: Die kölnische Provinz bis zum Ende des Mittelalters. Würzburg: Augustinus-Verlag 1972. 298 S. Kart.
- La Iglesia, Sacramento de Libertad. Mit Beiträgen von Sans, Munoz-Palacios, Armendariz, Perea, Goenaga, Arza und Uriarte. — Bilbao: Universidad de Deusto. 1972. 210 S. Brosch.
- Leben in Armut. Werkwochen der Franziskanischen Arbeitsgemeinschaft 1972. Werl/Westf.: Dietrich-Coelde-Verlag. 1972. 146 S. Brosch. 12,80 DM.
- Neirynck, Frans: Duality in Mark. Contributions to the Study of the Markan Redaction. Leuven: University Press 1972. 214 S. Pb. 300 Bfr.
- Sabugal, Santos: Christos. Investigación exegética sobre la cristología joannea. Barcelona: Herder. 1972. 563 S. Pb.
- Temas Bíblicos en la Historia. Mit Beiträgen von Orella, Luzarraga, Amengual-Batle und Sans. — Bilbao: Universidad de Deusto. 1973. 270 S. Brosch.
- Wacker, Paulus G.: Ökumene Provokativ. Zur Versöhnung der Christenheit. Paderborn: Schöningh. 1973. 199 S. Snolin. 12,80 DM.
- Wagner, Wolfgang: Die Bundespräsidentenwahl 1959. Mainz: Grünewald. 1972. 90 S. Ln. 19,80 DM.
- Weber, Christoph: Aufklärung und Orthodoxie am Mittelrhein 1820—1850. München-Paderborn-Wien: Schöningh. 1973. 270 S. Brosch. 18,— DM.
- Weber, Leo: Veit Adam von Gepeckh. Fürstbischof von Freising. 1618—1651. Bd. 3/4. München: Seitz & Höfling. 1972. 656 S. Brosch. 39,80 DM.
- Willi, Thomas: Die Chronik als Auslegung. Untersuchungen zur literarischen Gestaltung der historischen Überlieferung Israels. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1972. 267 S. Leinen 55,— DM.
- Wolff, Hans Walter: Gesammelte Studien zum Alten Testament. (Theologische Bücherei Bd. 22.) München: Chr. Kaiser. 1973. 457 S. Pb. 27,— DM.
- Zmijewski, Josef: Die Eschatologie-Reden des Lukas-Evangeliums. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung. (Bonner Biblische Beiträge Band 40). Köln-Bonn: Peter Hanstein. 1972. 591 S. kart. 124,— DM.

Herderbücherei

Es gibt drei Gründe
sich jetzt zu interessieren für
Herders Theologisches Taschenlexikon:

1. Mehr als 100 Presseurteile

die diesem achtbändigen Schreibtischlexikon
bescheinigen: hier entsteht eine zuverlässige Bilanz
der heutigen Theologie.

2. Die planmäßige Erscheinungsfolge

Wie angekündigt erscheint im April der letzte Band
mit dem aktualisierten Literaturverzeichnis. Sie können Band
für Band kritisch prüfen, bevor Sie sich entscheiden.

3. Die Aufhebung des ermäßigten Subskriptionspreises

Jetzt kostet jeder Band noch 9.90 DM. Nach Abschluß des
Werkes sind die acht Bände nur noch komplett in
Kassette zum Gesamtpreis von 98.— DM lieferbar.

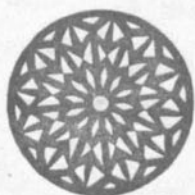
Nutzen Sie den Preisvorteil von 18.80 DM!
Geben Sie Ihrem Buchhändler noch vor Ostern
Ihre Bestellung auf

Herders Theologisches Taschenlexikon

in acht Bänden
Herausgegeben von Karl Rahner

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLASMALEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 • TELEFON 4 29 38



MESSWEINKELLEREI
Lentzen-Deis KG
5550 Bernkastel-Kues/Mosel
Telefon (0 65 31) 4 75 Postfach 36

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

Neuerscheinung
HANS STEFFEN

Fürbitten und Texte

Band 1: Sonn- und Feiertage
des Lesejahres A
294 Seiten, Plastikeinband
DM 19,20

J. B. Grachs Buchhandlung
Weber-Philippi
Trier-Hauptmarkt
Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlsendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.

FRIEDRICH GRÜTTERS

Grundlegende Texte der Bibel

Hermeneutische Überlegungen
Didaktische Analysen
Methodische Hinweise

260 Seiten, Leinen, 27,80 DM

Grütters erschließt an grundlegenden Bibeltexten exemplarisch form- und redaktionsgeschichtliche Probleme, um ihr Verstehen zu erleichtern. Da die hermeneutischen Überlegungen manchem noch zu kompliziert erscheinen, macht er sie durch didaktische Analysen durchschaubar. Die methodischen Hinweise vermitteln eine willkommene Weichenstellung für den Unterricht.

PAULINUS-VERLAG TRIER

1 1. MAI 1973

X 21-935 F

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Ignaz Backes, Trier

Das trinitarische Glaubensverständnis
beim hl. Athanasius d. Gr.

Charles Kannengiesser, Paris

Athanasius von Alexandrien. — Seine
Beziehungen zu Trier und seine Rolle in der
Geschichte der christlichen Theologie

Reinhold Weier, Trier

Erbsünde und Sünde der Welt. —
Probleme der Erbsündenlehre Piet Schoonen-
bergs und Teilhards de Chardin

Heinz Schürmann, Erfurt

Der Bericht der evangelisch-katholischen
Studienkommission „Das Evangelium und
die Kirche“

Neue theologische Literatur

Bibelwissenschaft — Altes und Neues
Testament

Heft 3
Mai/Juni 1973
82. Jahrgang Pastor bonus
Paulinus-Verlag Trier

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Prof. Dr. Ernst Haag, Trier.

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier-Petrisberg, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße 35.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 33,— DM, Einzelheft 6,50 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 26,40 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühren.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 30 40, Fleischstr. 61--65.

Beilagenhinweis: Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des **Ferdinand Schöningh-Verlages**, Paderborn, bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Ignaz Backes, 55 Trier-Olewig, Auf der Ayl 34

Prof. Dr. Charles Kannengiesser SJ, 42, rue de Grenelle, 75007 Paris, Frankreich

Prof. DDr. Reinhold Weier, 55 Trier, Kleine Eulenpfütz 10

Prof. Dr. Heinz Schürmann, DDR-50 Erfurt, Löberflur 24

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Alle Rechte vorbehalten. Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem BDI oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.

Das trinitarische Glaubensverständnis beim hl. Athanasius d. Gr.

Von Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier

Zur Erinnerung an Dr. Joseph Barbel CSSR

Der vor 1600 Jahren, am 2. Mai 373, gestorbene heilige Athanasius¹ verdient es, daß diese Zeitschrift seiner besonders gedenkt, zumal da die Stadt Trier bis heute keine Kirche seinem Gedächtnis gewidmet hat. Athanasius weilte nämlich von 336 bis 337 als Verbannter in Trier, weil kaiserliche Religionspolitik ihm damals die Verwaltung seines Bistums Alexandria verwehrte. Dankbar rühmt Athanasius die guten Beziehungen zu dem Trierer Bischof Maximinus. Als Athanasius 337 Trier verließ, hinterließ er hier die Treue zu ihm. Maximinus nahm als Bischof von Trier 343 an der Synode von Sardika (= Sophia) teil, wo die Bischöfe des Westens am Nicaenum nicht rütteln ließen und dem Athanasius gegen die Absichten der „Orientalen“ die Treue hielten. 353 rief kaiserlicher Befehl die Bischöfe des Westens nach Arles, wo die Gesandten des römischen Bischofs das Verdammungsurteil über Athanasius unterschrieben.

¹ Die meisten Werke des hl. Athanasius sind gedruckt zugänglich in 3 Bänden der Mauriner-Ausgabe von 1698, die mit Zusätzen nachgedruckt ist bei Migne PG 25—28. Eine neue nach den Editionsgrundsätzen der Berliner Akademie der Wissenschaften (Kommission für spätantike Religionsgeschichte) begonnene Ausgabe blieb unvollendet, seitdem Hans Georg Opitz in unserm letzten Kriege gefallen ist. Wertvolle Hilfe, um den Sinn der umkämpften Worte zu erfassen, bieten Guido Müller, *Lexicon Athanasianum* (Berlin 1944—1952) und G. W. H. Lampe, *A patristic Greek Lexikon* (Oxford 1961).

Zur Orientierung über die einzelnen Schriften des hl. Athanasius und seiner Zeitgenossen sei allgemein verwiesen auf Otto Bardenhewer, *Geschichte der altchristlichen Literatur III*, bes. 44—79 (Freiburg 1923) und neuere Darstellungen der Patrologie wie die von Joh. Quasten in französischer Übersetzung von J. Laporte: *Initiation aux Pères de l'église* (Paris 1963), Berthold Altaner — Alfred Stuiber, *Patrologie* (Freiburg 1966) und Joseph Barbel, *Geschichte der frühchristlichen griechischen und lateinischen Literatur I—II* (Aschaffenburg 1969), ferner auf die einschlägigen Artikel in den theologischen Lexika. Einzelbelege sind wegen des beschränkten Raumes nicht gegeben worden. Aus der Literatur seien nur als wertvoll genannt die Bücher von Ignacio Ortiz de Urbina: *El simbolo Niceno* (Madrid 1947) und *Nicée et Constantinople* (Paris 1963).

„Nur Paulinus, der Bischof von Trier, vielleicht der einzige, der etwas von der Sache verstand, verweigerte die Unterschrift².“

Was war diese Sache des Athanasius? Mit einem Wort: der unverkürzte christliche Glaube, so wie er in der Überlieferung der alexandrinischen Kirche und auf dem allgemeinen Konzil von Nicaea 325 festgestellt war.

Auf dieser Synode von Nicaea waren außer dem Kaiser Konstantin etwa 300 Bischöfe aus dem Osten des damaligen römischen Imperiums versammelt, darunter der arianisch gesinnte Eusebius von Nicomedia, der Kirchenhistoriker Eusebius von Caesarea in Palästina und Alexander von Alexandria, der schon 318 den Arius wegen Irrlehre aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen hatte. Athanasius war als Diakon mit seinem Bischof gekommen. Auch Arius war zugegen. Aus dem Westen des Imperiums war außer zwei römischen Gesandten Ossius (Hosius) von Cordoba aus Spanien herbeigereist. Er hatte schon 324 als kaiserlicher Vertrauensmann den Streit in Alexandria zu schlichten versucht, leider ebenso vergeblich wie noch in demselben Jahre auf einer Synode in Antiochia.

Sinn und Tragweite des Symbols von Nicaea und damit des trinitarischen Glaubensverständnisses bei Athanasius, dem unentwegten Verteidiger des Nicaenums, wird deutlich, wenn wir es mit älteren Formulierungen und vor allem mit dem Taufsymbold vergleichen, das nach einem Bericht des Athanasius vom Bischof Eusebius von Caesarea der Synode empfehlend vorgelegt wurde. Dieses geht wohl bis in die Hälfte des 3. Jahrhunderts zurück, also in eine Zeit, da Origenes in Caesarea schrieb.

Wenn auch das damalige Taufsymbold von Jerusalem teilweise im Wortlaut dem Nicaenum nähersteht, so ist das kein Grund, den Bericht des Athanasius abzulehnen, zumal da alle Taufsymbole unter sich ähnlich waren.

Das Taufsymbold von Caesarea ist gemäß Mt 28,19 dreigliedrig und gut biblisch. Die Synode von 325 befand es aber als ungenügend, um alle Ausflüchte und Deutungen der Arianer abzuwehren.

Im folgenden seien das Symbol von Caesarea und das Nicaenum in deutscher Übersetzung nebeneinander gestellt; einige Erläuterungen sind in Klammern beigelegt.

² Barbel, Joseph, a. a. O. I 150. — Die Tatsache, daß in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts von Mönchen in Trier die von Athanasius verfaßte *vita Antonii* gelesen wurde, wovon Augustinus *Confessiones* VIII 6 berichtet, weist auch darauf hin, daß das Andenken des Athanasius in Trier weiterlebte. Beachtenswert ist, daß die älteste und beste lateinische Übersetzung des Antoniusleben schon in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts gemacht wurde. Wo?

Caesareense

Wir glauben an (den) einen Gott
(den) Vater, Allherrscher,
alles Sichtbaren und Unsichtbaren
Schöpfer.

Und an (den) einen Herrn Jesus
Christus,
den Logos Gottes,
Gott aus Gott, Licht aus Licht,
Leben aus Leben
einzig geborenen, Sohn,
erstgeborenen (vor) jeglicher
Schöpfung,
gezeugt vor aller Zeit aus dem
Vater.
Durch ihn ist auch das All gewor-
den.

Er ist um unseres Heiles willen
Fleisch geworden und
hat unter uns Menschen geweilt.
Er hat gelitten.
Er ist auferstanden am dritten
Tage.
Er ist aufgestiegen zu dem Vater.
Er wird wiederkommen in Herr-
lichkeit,
zu richten die Lebenden und die
Toten.

Wir glauben auch an (den) einen
Hl. Geist.

Der erste Artikel, das Bekenntnis zu dem einen Gott Vater, ist in bei-
den Symbolen fast gleich. Die Einzigkeit Gottes ist um 300 nicht unmittel-
bar als Wesensaussage zu verstehen, wozu leicht die Melodie des latei-
nischen Chorals verleiten kann. Der Vaternamen ist nicht die unbiblische
Aussage einer allgemeinen Vaterschaft Gottes über alle Menschen oder
gar über alle Dinge. Der eine Gott Vater meint die notionale Einzigkeit
des Vaters als Person. Das ergibt sich unzweifelhaft aus dem Vergleich
mit der Heiligen Schrift und früheren Symbolen sowie Glaubensformu-
lierungen aus der Zeit von 300.

Der erste Artikel des Nicaenums ist als Ganzes ein Bekenntnis nicht nur
zum Monotheismus gegen den Polytheismus und gegen den Dualismus
gnostischer Prägung, sondern auch gegen die Juden, die Jahwe als Vater
nur des zum (alten) Gottesbund auserwählten Volkes Israel und seiner
Repräsentanten gelten lassen wollten.

Nicaenum

Wir glauben an (den) einen Gott
(den) Vater, Allherrscher,
Schöpfer des Himmels und der Erde,
alles Sichtbaren und Unsichtbaren.

Und an (den) einen Herrn Jesus
Christus,
den Sohn Gottes,
gezeugt als einzig geborenen
aus dem Vater, d. h. aus der Usia
des Vaters:
Gott aus Gott, Licht aus Licht,
wahrer Gott aus (dem) wahren
Gott,
gezeugt, nicht geschaffen,
homousios dem Vater.
Durch ihn ist alles geworden,
was im Himmel und auf Erden ist.

Er ist wegen uns Menschen und um
unseres Heiles willen
herabgestiegen und Fleisch gewor-
den und
Mensch geworden.
Er hat gelitten.
Er ist auferstanden am dritten
Tage.
Er ist aufgestiegen in die Himmel.
Er wird kommen,
zu richten die Lebenden und die
Toten.

Und an den Hl. Geist.

Beim Attribut ‚Allherrscher‘ läßt sich die Spitze gegen die griechische Naturphilosophie und gegen die gnostischen Weiterklärungen nicht überhören. Der eine und einzige Gott und Vater ist der Allherrscher, weil er alles erschaffen hat. Die Anspielungen auf Gen 1,1 und Kol 1,15 zeigen, daß der Umkreis des Erschaffenen sich nicht auf die unsern körperlichen Sinnen zugänglichen Wesen beschränkt. Anders ausgedrückt: Die Angelologie gehört zum Inhalt des christlichen Glaubens. Das Dasein der Engel leugnen ist unvereinbar mit dem Nicaenum.

Am größten sind die Unterschiede zwischen dem Symbol von Caesarea und dem Nicaenum beim zweiten Artikel, dem Bekenntnis zum Sohne. Er wird wie in allen Symbolen genannt Jesus Christus, wobei Christus wie schon an manchen Stellen des NT nicht mehr als Titel und Anspruch, Messias zu sein, genommen wird, sondern als Name. Jesus wird bezeichnet als ‚der eine Herr‘, in Anlehnung an die paulinischen Briefe. Im Symbol von Caesarea, und nur hier, folgen die Worte „den Logos Gottes (des Vaters)“. Das Nicaenum hat diese Worte gestrichen. Sie finden sich auch in keiner späteren amtlichen Glaubensformulierung. Aber Athanasius selbst hat oft den Sohn als Logos Gottes bezeichnet.

Das Nicaenum stellt nun wuchtig mit andern Symbolen an die Spitze den in dem Symbol von Caesarea erst später verwandten Titel „Sohn Gottes“ und die Worte ‚gezeugt als einzig geborenen‘. Aber selbst der Titel ‚Sohn‘, der in den paulinischen Briefen uns so oft entgegentritt, und die Bezeichnung als ‚einzig geborenen‘, die an die johanneischen Schriften anknüpft, konnte von Arius in seinem Sinne gedeutet werden, daß nämlich der Sohn nur ein Geschöpf des Vaters sei, zumal da 1 Joh 5,18 die Formulierung „gezeugt aus dem Gott“ (Vater) als eine Aussage über die glaubenden Menschen gebraucht ist. Das Anliegen des allgemeinen Konzils von 325 war aber, jeden Gedanken an ein geschöpfliches Werden und geschaffenes Sein von dem außerzeitlichen Verhältnis des Sohnes zum Vater fernzuhalten. Daher hat die Synode den biblischen Worten „gezeugt aus dem Vater“ eine Erklärung mit Hilfe eines unbiblischen, auch von Arius gebrauchten, Wortes beigelegt: „das heißt aus der *Usia* des Vaters.“ Um „*usia*“ hier zu deuten, sind wir nicht berechtigt, die von der aristotelischen Philosophie nahegelegte Unterscheidung des konkreten Einzelwesens von der allgemeinen (spezifischen) Wesenheit heranzuziehen. Denn dieser Unterschied spielt in den theologischen Streitigkeiten um 325 keine Rolle. Bekanntlich hat moderne Geschichtsschreibung zwischen Alt- und Jungnizänern so unterscheiden wollen, als ob die letztgenannten „*usia*“ (und damit auch *homousios*) als spezifische Wesenheit aufgefaßt hätten. Auch an die Formel, die in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts vor allem durch die Kappadozier in die Trinitätslehre eingeführt wurde: 1 göttliche *Usia* = 3 Hypostasen, ist hier noch nicht zu denken. Denn 325 wurden

usia und *hypostasis* in ihrem Sinne noch nicht unterschieden, sondern als gleichbedeutend angesehen. Das ergibt sich zweifellos aus dem Anathematismus, der dem Nicaenum angehängt wurde. Da werden die zurückgewiesen, die sagen: „Es gab einmal (eine Zeit), als er (der Sohn) noch nicht war“ und „Bevor er gezeugt wurde, war er nicht“ und „Aus dem Nichtseienden ist er geworden“; oder die sagen: „Er ist aus einer anderen Hypostase oder (!) *Usia* (als der des Vaters)“ oder: „Er ist geschaffen oder wandelbar oder veränderlich“.³

Würde man übrigens die Formel ‚gezeugt aus der *Usia* des Vaters‘ so auffassen, als ob darin ‚*Usia*‘ als unterschieden von der Hypostase des Vaters zu denken wäre, dann würde die Entscheidung von 325 eine falsche Auffassung des innertrinitarischen Lebens nahelegen⁴.

Im Nicaenum folgen jetzt die aus dem Symbol von Caesarea entnommenen Worte: „Gott aus Gott, Licht aus Licht.“ Gestrichen wurden die Worte: „Leben aus Leben.“ Aber eingefügt wurde: „wahrer Gott aus (dem) wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen.“ Hier ist die antiarianische Absicht, die das Symbol von Caesarea noch nicht aufweisen konnte, mit Händen greifbar. Das Caesareense hatte die Worte (Kol 1, 15): „Erstgeborener (vor) jeglicher Schöpfung“ hinter die Worte „einzig gezeugten Sohn“ gestellt. Weil für Arius der ‚Erstgeborene (vor) jeglicher Schöpfung‘ zu den Geschöpfen als vornehmstes Glied gehörte, ließ das Nicaenum den Hinweis auf Kol 1, 15 fallen. Es setzte hier das Wort ein, das schier endlosen Streit entzündete: „*Homousios* dem Vater.“

Wir fragen uns zunächst, wer der Urheber der antiarianischen Einschübe, und besonders des *Homousios*, war. Bei den spärlichen Dokumenten zu den Geschehnissen auf dem Konzil⁵ läßt sich hier keine sichere Antwort geben. In Frage kommen vor allem folgende Personen: Alexan-

³ Die Worte *usia*, *hypostasis*, *physis* wurden schon damals viel verwandt, und zwar auf allen Seiten, ohne daß sie begrifflich voneinander abgegrenzt wurden. Zur neuesten Deutung der ganzen Frage vgl. F. Ricken in *Quaestiones disputatae* 51 (1970) 90–92.

⁴ Denn die göttliche Wesenheit, unterschieden gedacht von den Hypostasen oder den die Personen konstituierenden Relationen, ist nicht zeugend, sondern der Vater zeugt. Als Joachim von Fiore um 1200 die Sentenzen des Petrus Lombardus angriff, lehrte das 4. Laterankonzil gegen Joachim: „*illa substantia, essentia seu natura divina . . . non est generans neque genita*“ (Denz.-Schönmetzer n. 804. Vgl. Thomas Aq., *Summa de theol.* I q. 39 a. 5c. ad 5).

⁵ Publizistische Aktensammlungen sind uns über die Verhandlungen auf dem Konzil zu Nicaea 325 und auf dem von Konstantinopel 381 nicht überliefert. Daher beginnt die von der Straßburger wissenschaftlichen Akademie vor 1914 angeregte Sammlung der *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, deren Edition wir der Meisterschaft von Eduard Schwartz verdanken, in tomus I mit dem Ephesinum von 431.

der, der damalige Bischof von Alexandria, dessen Diakon Athanasius, der Kaiser Konstantin und schließlich Ossius von Cordoba.

Alexander hat schon vor 325 mehrere Rundschreiben gegen seinen Presbyter Arius verfaßt. Darin hatte er dessen Lehre richtig dargelegt. Er hatte auch auf deren „Quellen“ hingewiesen, auf den Subordinationismus, den er bei dem 268 in Antiochia verurteilten Paul von Samosata zu finden glaubte, und bei dem antiochenischen Bibelgelehrten Lukian. Auf den letzten mit Recht; denn Arius nennt seinen Gesinnungsgenossen Eusebius von Nikomedia in einem Briefe an ihn einen Syllukianisten. Bei Alexander von Alexandria fehlen nicht die philosophischen Begriffe *usia* und *hypostasis*. Er unterschied klar eine echte Sohnschaft (*physei*) von der Adoptivkindschaft (*thesei*). Aber *homousios* suchen wir bei ihm vergebens.

Athanasius selbst sagt in seinen zahlreichen Schriften nirgends, auch nicht in denen zum arianischen Streit, daß er das *Homousios* angeregt habe, obwohl er sich schon 325 einen Namen bei den Verhandlungen machte. Gegen Athanasius als Urheber spricht, daß der unbeugsame Kämpfer für das Nicaenum die als ‚semiarianisch‘ geltende Formel ‚*homoios kata panta*‘ 362 gelten ließ, um Gutwillige nicht abzustoßen.

Der Kaiser Konstantin sah in dem Konzil von Nicaea sein Konzil und trat energisch für dessen Geltung Jahre hindurch ein. Aber als Kaiser lag ihm vor allem an der Staatsraison. Sie sah er gefährdet durch eine gesplattene Christenheit, der er gerade erst die Freiheit von den Gesetzen und Dekreten der Verfolgungszeit gegeben hatte. Sein einfaches monotheistisches Credo hatte wohl keinen Sinn für Streitigkeiten, die ihm als Theologengezänk vorkommen mußten.

Ossius von Cordoba spielte als Mann des kaiserlichen Vertrauens vor allen andern Bischöfen auf dem Konzil die führende Rolle. Er hatte schon, wie gesagt, auf Wunsch des Kaisers 324 eine, allerdings vergebliche Reise nach Alexandria gemacht, um dort den Frieden wiederherzustellen. Er kannte als Abendländer auch die lateinische Theologie. Und die Nähe des *Homousios* zu den Formulierungen eines Tertullian und Novatian (*consubstantialis; de substantia*) läßt sich nicht verkennen. Wir hätten keine Bedenken, ihn als Urheber des *Homousios* anzusehen, wenn von ihm mehr eigene Äußerungen überliefert wären. Eine letzte Sicherheit läßt sich also für diese historische Frage nicht gewinnen.

Wichtiger aber ist die Frage, was ‚*homousios*‘ damals besagen konnte, und in welcher Bedeutung Athanasius es nahm. ‚*Homoios*‘ hat den Sinn von „ähnlich“ und (!) „gleich“. Das gilt für Aussagen über Sachen und über Personen, bei Personen im profanen und theologischen Sprachgebrauch. Also konnte ‚*homoiosios*‘, vom Sohne des himmlischen Vaters ausgesagt, durchaus rechtgläubig verstanden werden, zumal wenn hinzu-

gefügt wurde: „in allem.“ *Homousios* dagegen konnte nur aufgefaßt werden im Sinne derselben *Usia* (Wesenheit). Eine bloße Ähnlichkeit schließt dieser Begriff aus. Aber bei ‚*homousios*‘ bleibt noch offen, ob bei dem Verhältnis des Sohnes zu seinem Vater die spezifisch gleiche Wesenheit gemeint sei, wie das im menschlichen Bereich der Fall ist, wenn wir sagen, der (menschliche) Sohn sei seinem menschlichen Vater *homousios*, oder ob es die numerisch gleiche Dieselbigkeit bezeichnen soll. Da aber die formelle Unterscheidung von numerischer und spezifischer Gleichheit damals keine Rolle spielte, muß die Frage konkret so gestellt werden: Ist der Sohn ein anderer als der Vater oder kein anderer? Besteht der Unterschied von Vater und Sohn in der Gottheit nur in irgendeinem äußeren Umstände, wie z. B. in der bloßen Namensverschiedenheit, so daß es keinen inhaltlichen Unterschied macht, ob man sagt: ‚der Sohn hat gelitten‘ oder ‚der Vater hat gelitten‘? In diesem Falle läge die Lehre des Patripassianismus (Modalismus) vor, der mit dem Namen des Sabelius verknüpft wird. So wurde in der Tat ‚*homousios*‘ von Gegnern des Nicaenums und des Athanasius aufgefaßt und daher bekämpft. Oder hatte *homousios* einen andern Sinn? Lehnte man es ab, ‚*homousios*‘ im Sinne des Patripassianismus zu verstehen, dann entstand die Gefahr, das Verhältnis des Sohnes zum Vater, weil die eine Gottheit Sohn und Vater umfaßt, wie bei einer körperlichen Quantität aufzufassen. ‚*Homousios*‘ ist ein Teil des andern, wenn ein Ganzes, z. B. eine Münze, zerteilt wird. Dieser Einwand wurde tatsächlich von Arianern gegen ‚*homousios*‘ als Aussage über Göttliches geltend gemacht. Dem Athanasius und seinen Genossen in Streit und Leid lag aber eine solche materialistische Auffassung der Gottheit ganz fern. Athanasius bekam also zu spüren, daß jede menschliche Aussage über Göttliches einen begrifflichen Rest aufweist, der sich nicht auflösen läßt.

Zu diesen sprachlichen Schwierigkeiten trat bei dem Worte ‚*homousios*‘ noch die Last der Vergangenheit. Um den Gebrauch des Wortes ‚*homousios*‘ war um 250 ein Streit zwischen dem römischen Bischof Dionysius und dem gleichnamigen Bischof von Alexandria entstanden. Dieser wurde in Rom angeklagt, ‚*homousios*‘ für das Verhältnis des Sohnes zum Vater nicht zu gebrauchen. Der Alexandriner legte sein rechtgläubiges Glaubensverständnis dar, ohne ‚*homousios*‘ zu verwenden, weil es unbiblisch sei. Wenig später wurde 268 in Antiochia Paul von Samosata verurteilt. Was er genau gelehrt hat, ist bis heute umstritten. Aber es steht fest, daß seine Weise, das Verhältnis des Sohnes zum Vater zu bestimmen, verworfen wurde, und mit ihr das Wort ‚*homousios*‘. Wir verstehen, daß auch solche, die 325 und später nicht arianisch dachten, gegen das Wort ‚*homousios*‘ Bedenken hatten. Eusebius von Caesarea z. B. suchte in etwas gewundenen Formulierungen seine Unterschrift unter das Nicaenum

seinen Diözesanen verständlich zu machen. Andererseits wurde das ‚*Homousios*‘ von denen am meisten und rücksichtslos bekämpft, die aus ihrer Überzeugung, der Sohn sei dem Vater weder gleich noch ähnlich, keinen Hehl machten (Anhomoier). Es ist schon darauf hingewiesen, wie Athanasius mit seinem Zugeständnis zu der Formel ‚*homoios in allem*‘, das er 362 machte, zeigt, daß bei ihm es nicht ein Streit um ein Jota (*homousios*, *homousios*) war.

Noch eine kleine Abweichung des Nicaenums von dem Taufsymboll der Kirche von Caesarea ist beachtlich. Eusebius hatte nur vorgeschlagen, der Kyrios Jesus Christus sei um unseres Heiles willen Fleisch geworden (vgl. Joh 1, 14) und habe unter den Menschen gewohnt (vgl. Bar 3, 38). Das Nicaenum sagt deutlicher: „Er ist unsertwegen und um unseres Heiles willen hinabgestiegen (vgl. Eph 4, 9) und Fleisch geworden“; es ergänzt das noch durch die Worte: „und Mensch geworden.“ Diese Ergänzung entsprach nicht der alexandrinischen Christologie. Für Alexandria war in der Christologie damals das Schema Logos + Sarx maßgebend. Das bedeutet, daß man für die menschliche Seele Christi, ohne sie zu leugnen, kein volles theologisches Verständnis hatte. Athanasius macht darin keine Ausnahme. Als Arianer dem Logos die seelischen Affekte Christi zuschrieben und den Logos so als wandelbar und geschöpflich hinstellen konnten, hat Athanasius nie für die Gemütsregungen Christi auf seine menschliche Seele hingewiesen. In dem Zusatz „und Mensch geworden“, der dem Caesareense beigelegt wurde, dürfen wir also die Arbeit einer Christologie sehen, die nicht dem Schema Logos + Sarx sich verpflichtet sah, sondern das Schema Logos + Anthropos verfocht. An Antiochia können wir hier denken, das allerdings in der Folgezeit besondere Schwierigkeiten hatte, um die Einheit Christi festzuhalten. Aber näher liegt es, auch hier den Einfluß des Ossius von Cordoba anzunehmen, dem die abendländische Christologie eines Tertullian wohl nicht fremd war. Wie dem auch sei, für die Glaubenshaltung des Athanasius, dem das Bekenntnis zum Nicaenum von 325 an Herzenssache wurde, bedeutet das, daß er schon 325 nicht in die engen Fesseln einer lokalgebundenen Tradition sich schlagen ließ.

Gegen Ende seines Lebens wurde Athanasius von verschiedenen Seiten auf Lehren aufmerksam gemacht, die seinem Bekenntnis zum Sohne Gottes nicht entsprachen. Der Bischof Epiktet von Korinth wies hin auf Entgleisungen, wonach alles Körperliche bei Christus in die Gottheit hinein verwandelt sei und umgekehrt die Gottheit in den menschlichen Körper umgestaltet. Es war für Athanasius nicht schwer darzulegen, daß der Sohn einerseits mit dem Vater gleichwesentlich in ein- und derselben göttlichen Natur ist, andererseits in (spezifisch) derselben menschlichen Natur wie wir existiert. Dieser Brief an Epiktet wurde in Akten samm-

lungen des Konzils von Chalkedon 451 aufgenommen, weil die Väter dieses allgemeinen Konzils darin den getreuen Ausdruck ihrer Glaubenslehre sahen. So hat er eine große Bedeutung erlangt. Thomas von Aquin hat in seiner einzigartigen Kenntnis der ins Lateinische übersetzten Konzilsakten daraus zitiert⁶.

Um 370 schrieb der Bekennerbischof Adelphius an Athanasius, daß Arianer den Katholiken vorwürfen, sie zollten einem Geschöpf göttliche Verehrung. Die klare Antwort des Athanasius war: Wir beten den Herrn der Geschöpfe an, den Gott Logos. Gewiß ist dessen Fleisch eines der Geschöpfe, aber es ist Gottes Körper. Nicht den Körper für sich, losgelöst vom Logos, beten wir an.

In gleichem Sinne schrieb um dieselbe Zeit Athanasius an den Philosophen Maximus und schloß diesen Brief mit der Versicherung: „In Kraft soll bleiben, was in Nicaea die Väter bekannt haben. Denn das ist richtig, um jede unfrome Irrlehre und besonders die arianische zurückzuweisen, die über den Logos Gottes schlecht spricht, und konsequent unfromm über den Hl. Geist⁷.“

Um 359 wurde Athanasius von seinem Freunde Serapion, dem Bischof von Thmuis in Unterägypten, auf eine Irrlehre aufmerksam gemacht, wonach auch der Hl. Geist ein Geschöpf sei, einer der obersten Engelgeister. Dagegen schrieb Athanasius aus seinem Versteck in der Wüste bei Mönchen die vier Briefe an Serapion⁸ über die Gottheit des Hl. Geistes, die er mit der Hl. Schrift und der späteren Überlieferung begründet. Darin führt Athanasius aus: Der Hl. Geist ist nicht irgendein Geist. Vielmehr glauben wir an den Hl. Geist, den Geist Gottes des Vaters, den Geist Christi. Nur an einen Hl. Geist glauben wir. Dieser gehört nicht zu den Geschöpfen, sondern zu der einen und unteilbaren Trinität. Er gibt Leben, göttliches Leben. „Wenn wir durch die Teilnahme am Geiste der göttlichen Natur teilhaft werden, so kann nur ein Wahnsinniger behaupten, dem Geiste eigne eine geschaffene Natur, aber nicht die Natur Gottes. Deshalb werden ja jene, zu denen er kommt, vergöttlicht. Wenn er aber vergöttlicht, ist es unzweifelhaft, daß seine Natur göttlich ist.“ Er geht vom Vater aus. Er ist nicht gezeugt, wie der einzig geborene Sohn; er ist

⁶ Vgl. Ignaz Backes, Die Christologie des hl. Thomas v. Aquin und die griechischen Kirchenväter (Paderborn 1931) 34.

⁷ MPG 26, 1089 C. Auf die im eigentlichen Sinne christologischen und soteriologischen Aussagen und Probleme des Nicaenums einzugehen, ist hier nicht der Ort.

⁸ Sie sind, durch Joseph LippI übersetzt, leicht zugänglich in der Bibliothek der Kirchenväter (Kempten 1913) Band 13. Die folgenden Zitate sind entnommen aus S. 437. 450. 445. — Allein im ersten Briefe (dem längsten) sind über 200 Zitate aus der Hl. Schrift, meistens aus dem NT, festgestellt worden.

nicht dessen Bruder. Er wird nie in der Hl. Schrift Sohn genannt, sondern Geist des Vaters und Geist des Sohnes.

Vom Vater durch den Sohn ausgehend wohnt er in den Glaubenden. Er ist es, der schon vor der Menschwerdung des Sohnes durch die Propheten geredet hat. Denn es ist, entgegen dem, was die Markioniten gesagt hatten, nur ein einziger Gott des Alten und des Neuen Bundes. Er ist der uns von Christus verheißene und gesandte Paraklet. Er wird mit dem Vater und Sohn zusammen angebetet und in der Doxologie genannt.

Wie alle großen Theologen weiß auch Athanasius, daß die Glaubenslehren über die Kirche mit denen über den Hl. Geist innerlich verbunden sind. Darum ist in diesen Briefen über die Gottheit und das göttliche Wirken des Hl. Geistes auch öfter von der Kirche die Rede. Die Kirche ist für Athanasius eine Gemeinschaft, die im Glauben bejaht wird. Sie ist eine. Durch den Hl. Geist ist sie geheiligt. Gemäß dem Taufbefehl Christi ist sie für alle Menschen bestimmt, also katholisch. Aufgebaut ist ihr Glaube auf die Apostel. Am Schluß des ersten dieser Briefe schreibt Athanasius: „Ich habe mich dem apostolischen Glauben gemäß ausgesprochen, der uns von den Vätern überliefert wurde, und habe nichts Fremdartiges ersonnen. Ich habe, was ich vernommen, in Übereinstimmung mit den hl. Schriften niedergeschrieben.“ Von der einen christlichen Taufe sagt Athanasius in demselben Schreiben: „Wer aus der Trinität etwas wegnimmt und bloß im Namen des Vaters oder bloß im Namen des Sohnes oder ohne den Geist im Vater und Sohn getauft wird, empfängt nichts, sondern geht . . . leer aus und bleibt unvollendet, da die Vollendung in der Trinität beruht.“ Vom Nachlaß der Sünden als Frucht der Taufe spricht Athanasius in diesen Briefen freilich nicht, sondern als echter Alexandriner von unserer Vergöttlichung; der Glaube an den Hl. Geist und das Bekenntnis zur Kirche gibt auch die Zuversicht, in dieser Gemeinschaft der Auferstehung zum ewigen Leben teilhaft zu werden.

Als das später als zweites allgemeines anerkannte Konzil von Konstantinopel 381 sein Glaubenssymbol herausgab⁹, war Athanasius schon gestorben. Doch sein trinitarischer Glaube war nicht tot, sondern lebte weiter. Wir dürfen sagen, auch literarisch. Denn 374, ein Jahr nach dem ruhigen Lebensende des ruhelosen Kämpfers, schrieb Epiphanius, der Bischof von Salamis auf Cypern, seine Schrift *Ancoratus*. Darin gibt er schon fast wörtlich die Glaubensformulierung, die auf der Synode von Konstantinopel amtlich veröffentlicht wurde. Hat Epiphanius, der mehrerer Spra-

⁹ Die früher bestrittene Abfassung eines Symbols in Konstantinopel 381 ist durch die Forschungen von Eduard Schwartz geklärt. Einzelheiten bei Ortiz de Urbina.

chen Kundige und Vielbelesene, die Briefe des Athanasius an Serapion nicht gekannt? Genügt es, um die Vorlagen für das Symbolum Constantinopolitanum zu verstehen, auf das römische ‚apostolische‘ Symbol, auf Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nazianz und Basilius d. Gr. zu verweisen?

Anderseits sollen auch die Unterschiede zwischen dem amtlichen Constantinopolitanum und den Ausführungen des Athanasius nicht übersehen sein. Das Constantinopolitanum sagt wie Epiphanius vom Hl. Geiste, er sei *to* (!) *Kyriōn*. Mit *Kyrios* übersetzte die Septuaginta den Gottesnamen Jahwe. Bekanntlich hat schon Paulus Jesus, den Auferstandenen, als den *Kyrios* bezeichnet und so die Gottheit des Sohnes gelehrt. Epiphanius hat also den Hl. Geist „Herrn“ genannt, um dessen göttliche Natur darzulegen. Sachlich stimmt diese Bezeichnung mit der Trinitätslehre des Athanasius ganz überein.

Ein zweiter Unterschied des Constantinopolitanums zu den Briefen des Athanasius an Serapion ist der Zusatz: „Seines Reiches wird kein Ende sein.“ Er richtet sich gegen die Meinung des Marzell von Ancyra, daß die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christus bei seiner Wiederkunft aufgelöst werde. Marzell hatte zusammen mit Athanasius jahrelang für das Nicaenum sich eingesetzt. Trotz der Polemik seines Gegners Basilius d. Gr. war und ist die Person des Marzellus nie verurteilt worden. Athanasius aber hatte keinen Anlaß, seinen Kampfgenossen in den Briefen an Serapion anzugreifen.

Man hat sich mit Recht gewundert, daß das Constantinopolitanum das Wort ‚*homousios*‘ für den Hl. Geist nicht verwertet. Auch hierzu gibt uns Athanasius einen Hinweis. Er selbst, der 362 bereit war, die Formel ‚*homoios* in allem‘ als rechtgläubig gelten zu lassen, hat in den Briefen an Serapion um 360 es vermieden, das Wort ‚*homousios*‘ für die Gottheit des Hl. Geistes zu gebrauchen.

Abschließend sei die Frage gestellt: Was hat Athanasius dazu getrieben, so heftig und mannhaft für den Glauben an den Sohn, der dem Vater wesensgleich ist, und an Gott den Hl. Geist zu kämpfen? War es die „alexandrinische Schule“, deren Ansehen Athanasius durch den in Antiochia ausgebildeten Arius gefährdet sah? Wir sahen schon, daß Athanasius von solcher Engstirnigkeit frei war. Oder ging es ihm darum, die Stellung des Metropolitens von Alexandria gegen die ehrgeizigen Bestrebungen anderer Hierarchen zu wahren und zu mehren? „Tatsächlich sind die Vorgänge im Leben des Athanasius von manchen Historikern nur als politische Machtkämpfe verstanden worden. Man kann Athanasius nicht kräftiger mißverstehen¹⁰.“

¹⁰ Barbel, a. a. O. I 158.

In Wirklichkeit war Athanasius erfüllt vom christlichen Glauben. Die Glaubenslehre war ihm nicht eine Summe blutleerer Sätze. Wenn Athanasius vom Glauben spricht, dann spürt man den Atem persönlichen Lebens. Was die alten Taufsymbole, als wirkliche, auch moderne, Kurzformeln des christlichen Credo, durch mehrere Jahrhunderte und im wesentlichen überall gleich ausgesprochen hatten, das waren für den alexandrinischen Bischof kraftvolle Motive. Athanasius konnte nicht auf Entscheidungen früherer allgemeiner Konzile sich berufen, um aus ihnen einen armseligen Minimalismus abzuleiten. Er stützte sich auf die alexandrinische Überlieferung und die Hl. Schrift. Er war zutiefst ergriffen von der Gestalt Christi, den er anbetend verehrte, und durchtränkt von dem Bewußtsein, daß wir im Hl. Geiste Christi vergöttlicht werden und sind. Was der berühmte elsässische Kirchenhistoriker Albert Ehrhard im Gespräch vor etwa 40 Jahren sinngemäß geäußert hat, das gilt auch heute noch: Der Schlüssel zum Verständnis der christlichen griechischen Theologen ist ihre Frömmigkeit.

Athanasius von Alexandrien

*Seine Beziehungen zu Trier und seine Rolle in der Geschichte der christlichen Theologie**

Von Prof. Dr. Charles Kannengiesser SJ, Paris

I. Portrait eines Verbannten

Athanasius von Alexandrien war ein jugendlicher Vierziger, als er wohlbehalten am Ziel einer ebenso langen wie unvorhergesehenen Reise angekommen, das Tor der Stadt Trier durchschritt, die damals Sitz der Präfektur von Gallien war. Das geschah in den ersten Frühlingstagen des Jahres 336, nachdem Athanasius wahrscheinlich im Jahr 295 in Ägypten das Licht der Welt erblickt hatte¹.

Während dieser vier Jahrzehnte zwischen seiner Geburt bis zu seinem ersten Exil im fernen Abendland hatte er sich eine persönliche Erfahrung des christlichen Glaubens erworben, die ihm während seines Aufenthaltes in Trier und für sein weiteres Leben außerordentlich zustatten kam. Er hatte am eigenen Leib erfahren, was der christlichen Kirche des 4. Jahrhunderts ein historisches Merkmal aufprägen sollte — ein so tiefes Merkmal, daß in unseren Tagen manche meinen, seine Originalität am besten mit der Feststellung vom Ende der „konstantinischen Ära“ kennzeichnen zu können.

1. Politische Haltung

Die Kindheit des Athanasius war zeitlich mit der längsten Christenverfolgung im römischen Reich zusammengefallen, die durch administrative Maßnahmen Diokletians in allen Provinzen des Reiches ausgelöst wurde und in Alexandrien und in Ägypten unter der Regierung Maximins bis 311 dauerte.

Es trifft zu, daß Athanasius nur ein einziges Mal von dieser Periode der Unsicherheit spricht, wo er von dem Verhalten gewisser Heiden berichtet, die mit von der Polizei gesuchten Christen befreundet waren und sie an sicheren Orten versteckt hatten². Man kann sich sogar fragen, ob Athanasius als Kind nicht halb verborgen inmitten einer Gruppe von Christen aufwuchs, die mehr oder weniger in die Wüste geflohen waren. Jedenfalls kannte er noch die Unsicherheit, die Todesdrohung und die Vernichtung mancher Gemeinden: Prüfungen, die der christlichen Kirche

* Gastvorlesung, gehalten vom Verfasser an der Theologischen Fakultät Trier am 30. November 1972.

¹ Vgl. H. Grégoire — J. Moreau, *L'exil de S. Athanase à Trèves*, *Hellenika* 9 (1956) 431—432.

² *Historia Arianorum*, 64 (P. G. 25, 769 B).

von außen her durch die feindselige kaiserliche oder lokale Verwaltung auferlegt wurden. Aber das vierte Jahrhundert schickte sich an, eine spektakuläre Umkehr dieser Politik zu vollziehen: Die Kirche, plötzlich von den Machthabern anerkannt und vom Regime begünstigt, brachte in der Person des Eusebius, Bischofs von Cäsarea, schon vor der Ankunft des Athanasius in Trier einen der glänzendsten Lobredner des Kaisertums hervor. Unter Konstantin und seinen Söhnen wie unter Justinian, später im byzantinischen Reich wie während des lateinischen Mittelalters wird die Kirche in der einen oder anderen Weise Hüterin der Staatsreligion bleiben. Es ist ein für die Größe des Athanasius charakteristischer Zug an der Schwelle dieses vielhundertjährigen Prozesses, daß er im gegebenen Augenblick auf der Stufe höchster kirchlicher Verantwortlichkeiten der einzige gewesen ist, der Mut genug aufbrachte, das Diktat des Herrschers zurückzuweisen. Vielleicht hat die in seiner durch die Politik Maximins bedrohten Jugend gemachte Erfahrung den künftigen Bischof von Alexandrien mit einem gesunden Mißtrauen gegenüber der Anziehungskraft der staatlichen Macht erfüllt. Sein Trierer Exil sollte jedenfalls zum erstenmal manchem orientalischen Bischof, aber auch dem auf Frieden bedachten Episkopat des Abendlandes in eklatanter Weise eine vitale Notwendigkeit für die konstantinisch gewordene Kirche deutlich machen. Sie mußte die christliche Glaubensaussage bekräftigen und begründen und durfte sie nicht mit der Ideologie der imperialen Macht verwechseln. Zusammen mit dem eine Generation späteren Augustinus von Hippo in Afrika gebührt Athanasius das Verdienst, niemals viel Geschmack an dem kaum christianisierten politisch-religiösen Mystizismus gefunden zu haben, mit dem die Staatsräson in die Regierung der Kirche Eingang fand³. Das ist das erste Merkmal, das die Persönlichkeit des Athanasius schon bei seiner Ankunft in Trier trug: die politische Hellsichtigkeit des Bischofs, die aus einer politischen Erfahrung hervorging, die er mehr oder weniger bewußt während seiner Kindheit und Jugend in sich aufgenommen hatte. Sie hat etwas Tapferes, zuweilen aber auch etwas Starres an sich; immer wieder hat sie heftige Reaktionen bei seinen Gegnern hervorgerufen bis hin zu Historikern, die uns zeitlich näher stehen als diese Gegner.

2. Die Treue gegenüber Alexander

Ein zweites Merkmal hatte sich seit langem der Persönlichkeit des Verbannten von 336 aufgeprägt. Seit jenem Jahr — und in der Folgezeit immer mehr — begann das öffentliche Bild der Persönlichkeit des Athanasius in seinem individuellen Schicksal in einer gewissen Weise das gemein-

³ Für den Vergleich mit Augustin vgl. R. A. Markus, *Saeculum, History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge 1970. Dazu die Rezension in: *Recherches de Science Religieuse* 60 (1972) 469—472.

same Schicksal mehrerer christlicher Generationen zu personifizieren. Man wird sich Christ nennen nach dem Glauben des Athanasius. Dieser war kaum 17 Jahre alt, als im Jahre 312 ein gewisser Alexander den Bischofsstuhl von Alexandrien bestieg. Wenige Wochen oder Monate früher, zu Beginn desselben Jahres, hatte ein gewisser Arius, seit etwa einem Jahrzehnt Diakon, durch die Gunst eines nur kurz amtierenden Bischofs namens Achilles die Priesterweihe erhalten. Vielleicht befand sich der junge Athanasius bereits in der Umgebung Alexanders, als dieser zum Bischof erwählt wurde. Jedenfalls muß er sich sehr bald seiner besonderen Protektion erfreut haben. Am 7. Juni 328 wurde er Nachfolger jenes Alexander, genau sieben Wochen nach dessen Tod. So wie unser gegenwärtiger Papst bei seinem zweitletzten Vorgänger, war Athanasius für Alexander während langer Jahre ein junger, aber treuer und vertrauter Mitarbeiter. Kurz, der Verbannte von Trier hatte eine persönliche Erfahrung der dogmatischen Krise, die mit dem Namen des Arius verbunden war, von ihrem Anfang an hinter sich. Ohne Zweifel war er direkter Zeuge der Ereignisse, die im zweiten Jahrzehnt des vierten Jahrhunderts den gesamten Skandal auslösten⁴. Arius hat ihn bekanntlich während eines Gottesdienstes, in dem Bischof Alexander fungierte und predigte, mutwillig provoziert. Athanasius bewahrte wie kein anderer die Erinnerung an alle Einzelheiten dieses Streites um die genaue Umschreibung der göttlichen Natur Christi: eines Streites, der typisch alexandrinisch war und es auch immer hätte bleiben sollen.

Als Diakon von Alexandrien hatte er 319 die Exkommunikation gegen Arius und seine nächsten Freunde unterzeichnet⁵. Der Bischof dürfte ihn wohl vor dem Konzil von Nicäa zu seinem persönlichen Sekretär ernannt haben. Kurz: Athanasius kannte das Dossier des Arius so gut wie auswendig, als sich der Disput um 323 zu einer Staatsaktion über Ägypten hinaus ausweitete, und zwar infolge der Einmischung einer Gruppe orientalischer Bischöfe in den Streit der Alexandriner. Die Komplexität der doktrinellen Fragen, die genaue Natur der juristischen Argumente, das Gewicht der pastoralen Notwendigkeiten — das alles hatte den Streit zwischen Alexandrien und der arianischen Partei während des Jahrzehnts vor Nizäa immer mehr verschärft⁶, und Athanasius hatte alle Aspekte der

⁴ Für diese Ereignisse bleibt grundlegend H. G. Opitz, *Die Chronologie des arianischen Streites*, ZNW 33 (1934) 131—159.

⁵ Im Anhang an das Synodalschreiben *Henos Somatos* von Bischof Alexander aufgesetzt. Vgl. P. G. 18; H. G. Opitz, *Urkunden zum arianischen Streit*, Urkunde 4 b.

⁶ Für diese unmittelbare Vorgeschichte von Nizäa innerhalb der alexandrinischen Kirche möchte ich auf meine Arbeit verweisen: *La date de l'apologie d'Athanase 'Contre les Païens' et 'Sur l'incarnation du Verbe'*, *Recherches de Science Religieuse* 58 (1970) 383—428.

Sache geprüft, bevor er sich selbst an der Seite seines alten Bischofs in eine weltweite Auseinandersetzung hineingezogen sah: einmal infolge seiner Rolle auf dem Konzil von Nizäa, das der Kaiser für den 20. Mai 325 einberufen hatte, dann aber auch infolge seiner eigenen Wahl zum Bischof der großen ägyptischen Metropole drei Jahre später. Es ist verständlich, daß die offiziellen Protektoren des Arius, der unmittelbar nach der Synode von Nizäa ins Exil geschickt worden war, Athanasius sehr bald als einen Mann betrachteten, den es niederzukämpfen galt.

Als Bischof von Alexandrien hielt er eine strategische Stellung in der Hierarchie der Kirchen und auf der Ebene einer kaiserlich gewordenen Religionspolitik. Aber vor allem besaß er eine persönliche Kompetenz ohnegleichen in allem, was die arianische Krise betraf. Im Herbst 335, also zehn Jahre nach Nizäa und sieben Jahre nach dem Tode Alexanders, wird Athanasius das Opfer regelrechter, mit allen Mitteln betriebener Machenschaften seitens der ihm feindlichen Bischöfe. Er muß sich einer lokalen Synode in Tyrus stellen, ganz im Süden der heutigen libanesischen Küste, wo man gerade ein großes Fest aus Anlaß der dreißigjährigen Herrschaft des Kaisers gab. Vom Kaiser genötigt und gezwungen, begab er sich schließlich dorthin. Die gegen ihn vorgebrachten Anklagen waren falsch oder nicht nachprüfbar. In Kenntnis des Schicksals, das man ihm bereiten wollte, gelang es Athanasius glücklicherweise, unauffällig auf einem gerade ausfahrenden Schiff zu entkommen. Auf dem Seeweg begibt er sich eilends zu Konstantin persönlich, um Gerechtigkeit zu erlangen. Als Bettler verkleidet, wartet er unbeirrt auf der Straße, bis der Kaiser vorbeikommt und erlangt eine Audienz bei ihm. Zunächst läßt sich sein hoher Gesprächspartner günstig beeindrucken, dann besinnt er sich eines anderen und schickt ihn auf der Stelle ans andere Ende des Reiches ins Exil. Überlistet von den pro-arianischen Hofbischöfen mit Eusebius von Nicomedien an der Spitze, war der Kaiser noch unfähiger als der opportunistische und intrigierende Eusebius, die wahre Bedeutung dieser dogmatischen Krise zu erfassen (wobei es im übrigen für ihn viele Entschuldigungen gab). Schon früh hatte Konstantin die Unnachgiebigkeit, mit der der junge nachnizänische Bischof von Alexandrien das durch seinen Vorgänger gegen Arius und mehrere seiner Parteigänger ausgesprochene Verdammungsurteil aufrechterhielt, als Majestätsbeleidigung empfunden.

Das ganze 4. Jahrhundert sollte vom Lärm der theologischen Streitigkeiten widerhallen, mit allen Schwankungen der kaiserlichen Politik, mit Synoden und Gegensynoden, mit unaufhörlichen Bannflüchen der einen Seite gegen die andere, alles geschürt durch Nationalismen, die man noch nicht so nannte, oder kompliziert durch die Unterschiede von Sprache und

Kultur, kraft derer die einen bald mit ihrem Latein am Ende waren, weil sie auf griechisch streiten mußten, die anderen mit ihrem Griechisch, weil sie beanspruchten, von Theologie zu reden, während sie nichts anderes als vulgäre Parteipolitik betrieben. Auf dem Hintergrund dieses nachkonziliaren Panoramas, dieser heftigen Polemik, die länger als ein halbes Jahrhundert hin- und hertoben sollte, ist allein Athanasius in seiner Person, und zwar seit dem Jahr 336, in dem ihn der Bischof von Trier aufnahm, das Symbol des endgültigen, dem Konzil von Nizäa günstigen Ausgangs dieses theologischen Streites, des wichtigsten, der in der alten Kirche ausgefochten wurde. Vor dem Präfekten von Gallien und dem Bischof von Trier erschien er als der Mann, der es gewagt hatte, Konstantin ins Angesicht zu widerstehen, weil nach seiner Auffassung eine weitere Unterwerfung unter den Kaiser die Glaubenswahrheit seiner Kirche verfälscht hätte.

Sein Aufenthalt in Trier, der lange hätte dauern können, wurde durch Konstantins Tod im Jahre 337 plötzlich abgebrochen. Aber in dieser kurzen Zeit bezog der überzeugte Anhänger des Konzils von Nizäa, oder vielleicht richtiger der treue Schüler Alexanders, der Athanasius war, auf neue Weise, wie wir gleich sehen werden, persönlich Stellung gegen den Arianismus.

3. Der Bischof

Bevor ich darlege, was der Aufenthalt in der Verwaltungs- und Kulturmetropole Galliens für den alexandrinischen Bischof bedeutete, muß ich noch einen dritten und letzten charakteristischen Zug im Bild des Mannes skizzieren, der hier zum erstenmal in seinem Leben den Weg in die Verbannung gehen muß. Und das ist gerade die Tatsache, daß es sich um einen Bischof handelt. Seit Adam Möhlers Werk „Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit“ von 1827, bis zu Wilhelm Schneemelchers Studie „Athanasius von Alexandrien als Theologe und als Kirchenpolitiker“, mit einem Blick auf die ebenso gelehrten wie für Athanasius harten Untersuchungen des Göttinger Historikers Eduard Schwartz zu Beginn dieses Jahrhunderts, hat man nur allzu oft die Persönlichkeit des Nachfolgers Alexanders unter dem alleinigen Blickwinkel seiner ideologischen Optionen dargestellt. Vor allem Schwartz verdanken wir eine feinere Nuancierung dieser Optionen selbst: er setzt nicht alles auf das ausschließliche Konto des Anti-Arianismus. Schwartz hat sehr gut gezeigt, welchen Anteil unter den größeren Sorgen des Athanasius vor 335 das Schisma einnimmt, das ein rigoristischer Priester von Alexandrien namens Meletius in den ersten Jahren des 4. Jahrhunderts verursacht hatte.

⁷ Vgl. ZNW 43 (1950/51) 242–256.

Aber auch so blieb man in dem engen Bereich, der vom Lärm spektakulärer Streitigkeiten erfüllt war. Man versagte es sich, die tatsächlichen Verantwortlichkeiten der alexandrinischen Bischöfe in diesem ersten Drittel des vierten Jahrhunderts mit dem Maßstab ihrer alltäglichen pastoralen Aufgaben zu messen. Ohne Zweifel wissen wir sehr wenig über die wirkliche Situation der alexandrinischen Christenheit am Ende der „großen Verfolgung“ nach mehr als zehn Jahren der Unsicherheit und der Quälereien, wo die berühmte Katechetenschule geschlossen wurde kaum eine Generation nach dem Erlöschen ihres großen Lichtes, des genialen Origenes; diese Jahre der Verfolgung, wo Bischof Petrus den Martyrertod starb, nachdem er hatte zusehen müssen, wie man seine rechtmäßige Autorität verhöhnte und ihn durch die Meletianer verdrängte; diese Zeit, wo die kirchliche Gemeinschaft in feindliche Gruppen zerfallen war und sich immer mehr auf sich selbst zurückzog.

Aber genaue Hinweise erlauben es uns anzunehmen, daß die Rückkehr zum Frieden, wenigstens was die Angriffe von außen betrifft, in der alexandrinischen Kirche Hand in Hand ging mit der Entfaltung einer intensiven pastoralen Dynamik, daß neue Gebäude für den christlichen Gottesdienst errichtet wurden, daß sich die ersten monastischen Formen gottgeweihten Lebens bildeten, daß ein neuer Stil der sonntäglichen Verkündigung aufkam. In der Tat muß das „Schiff Petri“, um das Bild der Bibel zu gebrauchen, zu allen Zeiten dem Sturm auf der hohen See der Geschichte trotzen. Um nur von einer fernen Vergangenheit zu reden: die Zeiten der Verfolgung haben in Ägypten wie in Afrika oder in Rom Schismen und Mißverständnisse in den Gemeinden nach sich gezogen. Und als die Verfolgungen wohl oder übel überstanden waren, politisierten sich die Diskussionen um die Glaubenslehren, bedrohten den Frieden im Innern der Kirche und veranlaßten die Berufung der großen Konzilien. Nun ist nichts einschneidender für die Kirchen als nachkonziliare Zeiten. Wir Heutigen können ein Lied davon singen. Gerade in einer solchen Situation wurde Athanasius zum Bischof gewählt. Und im Blick auf diese Situation möchten wir glauben, daß Athanasius nicht zum Bischof gewählt wurde, weil er ein „Kopf“ war, ein Ideologe von Format, sondern weil er im Innersten die den theologischen Disputen fernstehenden Wünsche und Bedürfnisse seiner christlichen Gemeinde teilte. Kurze Zeit nach dem Aufenthalt des Athanasius in Trier wird ein Lokalkonzil der alexandrinischen Kirche noch den Druck der Menge auf den Klerus während der Wahl von Alexanders Nachfolger Anfang Juni 328 in Erinnerung rufen, als die Menschen dem Athanasius zujubelten, weil er „einer der Asketen“ war⁸. Wir hören, wie er in den Jahren seines Episkopats, die seiner unerwarte-

⁸ *Apologia contra Arianos* 6 (P. G. 25, 260 A. Opitz-Ausgabe 92).

ten Reise nach Trier vorausgingen, lange Visitationsreisen durch sein Bistum unternahm. Er besucht seine Suffraganbischöfe, verweilt bei den Gläubigen und Mönchen: 330 in der Gegend von Theben, 331 in der Pentapolis, 334 in der Thebais.

Seine ersten „Osterfestbriefe“, vergleichbar unseren heutigen Fastenhirtenbriefen, zeigen ihn stets bemüht, dieses verschiedenartige Volk in der Einheit des gleichen Eifers und der gleichen kirchlichen Ordnungen zu sammeln⁹. Es wird uns für dieses ganze Jahrzehnt nach dem Ökumenischen Konzil von Nizäa nichts von irgendeiner Aktion des Athanasius gegen die Parteigänger des Arius berichtet. Im Gegenteil, alles läßt eher glauben, daß er eine starke Aktivität entwickelte, um die Ordnung wiederherzustellen und neues Leben in den Pfarreien seiner Bischofsstadt zu entzünden, die unmittelbarer als das übrige Bistum seiner Jurisdiktion unterstanden¹⁰.

Die in Tyrus abgehaltene Synode mit ihren fatalen Folgen für Athanasius hat diese engagierte pastorale Tätigkeit brutal unterbrochen. Aber auch die Initiative, die Athanasius an den Ufern der Mosel unternehmen sollte, wird in unerwarteter Weise pastoral sein.

Es ist an der Zeit, nun von Athanasius, dem unfreiwilligen Trierer, zu sprechen, der abendländische Lebensart entdeckt, die römische Gesellschaft im germanischen Land, den Winter und seine Härten, die Traurigkeit der Verbannung. Ohne uns allzusehr durch das Vergnügen an allen möglichen archäologischen Erinnerungen ablenken zu lassen¹¹, wird uns eine einzige Frage beschäftigen:

So sehr der Aufenthalt des Athanasius in Trier im Blick auf seine Vergangenheit vielfältig bedeutsam ist, so möchten wir jetzt fragen: Bedeutet er in gleicher Weise eine Wendemarke für die Zukunft in seinem Leben? Athanasius starb im Jahre 373, aktiv und unbeugsam bis zum Ende. Er hat noch die Hälfte seiner Lebensspanne vor sich, als er beim Bischof Maximin Quartier bezieht, in der Stadt, in der wir heute abend in gewis-

⁹ Eine reichhaltige Untersuchung dieser Osterfestbriefe bietet Pius Merendino, *Paschale Sacramentum. Eine Untersuchung über die Osterkatechese des hl. Athanasius von Alexandrien in ihrer Beziehung zu den frühchristlichen exegetisch-theologischen Überlieferungen*, Münster 1965.

¹⁰ Eben die auf der Synode von Tyrus vorgebrachten Anklagen im Namen der Meletianer weisen auf solch eine Tätigkeit.

¹¹ Zur spätantiken Geschichte Triers vgl. G. Kentenich, *Geschichte der Stadt Trier von ihrer Gründung bis zur Gegenwart*, Trier 1915; J. Steinhäusen, *Archäologische Siedlungskunde des Trierer Landes*, Trier 1936; ders., *Das Trierer Land unter der römischen Herrschaft*, in: R. Laufner (Hrsg.), *Geschichte des Trierer Landes I*, Trier 1964, 98–221; E. Ewig, *Trier im Merowingerreich. Civitas, Stadt, Bistum*, Trier 1954.

ser Weise die Sechzehnhundertjahrfeier seines Todes eröffnen. Was bedeutet diese unerwartete Station im bewegten Leben des Athanasius?

II. Die Früchte des Exils

Aber was wissen wir genau über den Aufenthalt des Bischofs von Alexandrien in der entlegenen Hauptstadt Galliens? Athanasius hatte seine westlich des Nildeltas gelegene Stadt am 11. Juli 335 verlassen. An der Küste entlang muß er in Tyrus wohl in der ersten Augustwoche, genau am Eröffnungstag der schrecklichen Synode angekommen sein, die seine Feinde in ein Tribunal für ihn verwandeln sollten. Er war sicher noch am 8. September dort, ergriff aber in den folgenden Tagen die Flucht, auf jeden Fall vor dem 17. September. Am 30. Oktober ging er incognito an einem Kai des Hafens von Konstantinopel an Land. Genau am 7. November erhielt er von Konstantin Befehl, die Kaiserstadt am gleichen Tage zu verlassen, um auf unbestimmte Zeit nach Trier in die Verbannung zu gehen¹².

Wir wissen nicht, wie lange diese winterliche Reise zu Pferd von Ost nach West quer durch Europa, ohne die Bequemlichkeiten der offiziellen Post des Reiches, gedauert hat. Ohne Zweifel erreichten Athanasius und seine militärische Eskorte das Moseltal in den ersten Frühlingstagen des Jahres 336. Der verbannte Bischof hatte seine alexandrinische Residenz und seine Gläubigen mindestens acht Monate zuvor verlassen. Wie wir schon festgestellt haben, starb Konstantin 337, und zwar auf Pfingsten, das in diesem Jahr auf den 22. Mai fiel. Sehr glücklich über die sensationelle Gelegenheit, etwas von sich auf der höchsten Regierungsebene hören zu lassen, beeilte sich einer der Söhne Konstantins, der damals unter dem Namen Konstantin II. Gallien regierte, am 17. Juni desselben Jahres durch einen in Trier datierten Brief den Alexandrinern die Befreiung ihres Bischofs zu melden¹³. Athanasius war also zwischen dem Frühjahr 336 und dem Sommer 337 in den Mauern dieser Stadt interniert. Im Hinblick auf die lange Dauer seiner Rückreise scheint er wohl die Gelegenheit einer letzten von Trier abgehenden Post benutzt zu haben, um seiner Kirche von weither (*ab extremis terrae partibus*), wie er selber bemerkt, den Osterfestbrief zuzuschicken, der die Daten für die Fastenzeit und Ostern des Jahres 338 festlegte¹⁴. In diesem langen Schreiben ver-

¹² Zu dieser Chronologie vgl. E. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius*, Gesammelte Schriften III, Berlin 1959, 252—260; P. Peeters, *L'épilogue du Synode de Tyr*, *Analecta Bollandiana*, 1945, 131—144.

¹³ Athanasius, *Apologia contra Arianos*, 87 (P. G. 25, 405 B—408 A; Opitz-Ausgabe, 166).

¹⁴ Vgl. meinen Aufsatz: *Le témoignage des 'Lettres festales' de S. Athanase sur la date de l'apologie 'Contre les païens' — Sur l'incarnation du Verbe'*, *Recherches de Science Religieuse* 52 (1964) 91—100. 96.

spricht er den Seinen, es so einzurichten, daß er das Osterfest mit ihnen feiern kann. Die Zeit der Bedrängnis ist vorüber, sagt er, jetzt kommt die Zeit der Freude und des Dankens. Gott bringt auch das Unmögliche zuwege: „Er gibt mich Euch wieder zurück¹⁵.“ In triumphierendem Ton ruft dann Athanasius Personen des Alten Testaments in Erinnerung, die von Gott nach aller Art von Prüfungen befreit worden waren. Dann erwähnt er Arius und signalisiert zum ersten Mal in seinem Leben — was man bisher nicht genügend bemerkt hat — offen, in selbständiger und ausdrücklicher Form, den doktrinellen Irrtum, den in seinen Augen eine von den Thesen des Arius inspirierte Glaubensverkündigung darstellt. „Sie greifen Christus an; sie vergreifen sich am Erlöser mit ihren Argumenten; sie sprechen falsch von unserem Retter und hören nicht auf, Stellung gegen den Urheber des Heils zu beziehen¹⁶.“ So finden wir also in diesem Brief zum erstenmal den Namen des Arius in einer mit Sicherheit von Athanasius stammenden Schrift. Eine andere bemerkenswerte Tatsache: Die Vorwürfe, die hier gegen die arianische Partei formuliert werden, liegen nicht auf der Ebene des gelehrten Disputs, sondern vielmehr auf der Ebene der Katechese und der ganz gewöhnlichen Glaubensverkündigung.

Das alles ist interessant; denn wir sehen hier, wann, warum und wie Athanasius sich wirklich in seinem persönlichen Kampf gegen die Parteigänger des Arius engagiert hat. Bis dahin hatte er, so seltsam das scheinen mag, mit ihnen nichts zu tun gehabt. Seit seiner Wahl zum Bischof im Jahre 328 war er durch andere Aufgaben voll in Anspruch genommen: die einzigen ernsthaften Schwierigkeiten hatte er mit den schismatischen Meletianern. Auch die traurige Synode von Tyrus war ganz und gar darauf angelegt und organisiert, die Anklagen dieser Meletianer gegen Athanasius vorzubringen. Wenn eigentliche Arianer sich in Alexandrien zwischen 325 und 335 haben halten oder einschleichen können, tarnten sie sich als Meletianer und hüteten sich sehr, ihre Lehren offen zu verkünden.

Erst in Tyrus entdeckte Athanasius die Größe der Gefahr, welche die Arianer für die Integrität des Dogmas, und zwar eben nach Nizäa, heraufzubeschwören vermochten. Seine erste Reaktion, die in diesem Brief von 337 offenbar geworden und auf uns gekommen ist, zeigt auch, auf welcher Seite in der Kirche der Bischof von Alexandrien in dem Augenblick steht, in dem er sich seiner Rolle als Verteidiger des Glaubens bewußt wird. Er beruft sich nicht auf das große Konzil von Nizäa, sondern alles ist gedacht und formuliert von Gesichtspunkten der Ortskirche her, jener Kirche, von der Athanasius den Vergleich gebraucht, nach den zwei Jahren, in denen

¹⁵ P. G. 26, 1397 D—1398 A. Die zitierte Stelle findet sich 1398 C.

¹⁶ P. G. 26, 1401 D.

die Arianer dort hatten ihre Propaganda treiben können, sei es, als ob die Häretiker den ungenähten Leibrock Christi in Stücke gerissen hätten¹⁷.

Kurz, die wirklichen Triebfedern des Anti-Arianismus scheinen bei Athanasius der unmittelbaren Sorge des Hirten für seine Herde zu entspringen und lassen keinerlei Ansprüche spekulativer Art erkennen.

So erscheint in den Zeilen dieses Briefes von 337 nichts von den durch bemerkenswerte systematische Strenge und dialektischen Scharfsinn gekennzeichneten theologischen Thesen des Arius. Das Schlüsselproblem des Arianismus, das am Ursprung der ganzen Krise stand und das den so verhängnisvollen Bruch der Gemeinschaft zwischen Bischof Alexander und einigen seiner Suffraganbischöfe oder anderen Klerikern im Jahre 319 nach sich zog, jene berühmte Frage der Gleichheit und der Identität der Substanz zwischen Vater und Sohn, klingt nur leise an in den letzten Worten dieser ersten Anklage gegen die Häresie, die Athanasius zwischen dem 22. Mai und dem 17. Juni 337 hier in Trier erhob. Der Theologe steht hier also bewußt hinter dem Seelsorger zurück, der seinen Gläubigen das Bild des Arianismus zeichnet, wie sie es sich spontan bereits selber gebildet hatten, um sie besser gegen eine eventuelle Verführung durch die Irrlehre zu wappnen. Statt sich auf das dialektische und exegetische Terrain seiner Gegner zu begeben und zu polemisieren, geht Athanasius geradewegs auf die Folgerungen zu, die man seiner Meinung nach aus der neuen Theorie über die Gottheit Christi ziehen mußte, die die Arianer entwickelt hatten. Diese Folgerungen waren praktischer Natur. Sie interessierten unmittelbar jeden Gläubigen: der Glaube an die Person und das Werk Christi wurde durch die arianischen Argumente zerstört, so daß an kein wahres Heil für die Christen mehr zu denken war.

Die Stadt Trier darf sich also rühmen, dem bereits voll seiner Verantwortung bewußten Manne Athanasius von Alexandrien dank eines mehr als einjährigen Zwangsaufenthaltes in ihren Mauern zur entscheidenden Reifung verholfen zu haben. Diese Reifung befähigte ihn dazu, einer der größten Kämpfer für die kirchliche Rechtgläubigkeit zu werden, die das Christentum in zwei Jahrtausenden hervorgebracht hat. Aber man muß sofort präzisieren, daß es in dem Verbannten von Alexandrien der Seelsorger ist, der sich in einen Kämpfer wider den Arianismus verwandelt, und nicht der Theoretiker oder Gelehrte.

Um die ganze Bedeutung eines solchen Einsatzes bei Athanasius begreiflich zu machen, sei mir gestattet, eine letzte Vermutung zu äußern, die ich in mehreren meiner Aufsätze ausgesprochen habe und die von der Kritik wohlwollend aufgenommen wurde. Das Bild vom „unteilbaren

¹⁷ Zu diesem Vergleich siehe den in Anm. 14 angegebenen Aufsatz.

Leibrock Gottes“, dessen Zerreißung die Arianer betrieben, verbunden mit anderen stilistischen Details des Festbriefes von 337, vor allem die Tatsache, daß die neuen Häretiker darin zum erstenmal ausdrücklich genannt sind, lädt dazu ein, die Abfassung des ersten bekannten literarischen Werkes des Bischofs Athanasius gleichfalls in die Zeit seiner Verbannung in Gallien anzusetzen. Es handelt sich um den apologetischen Doppeltraktat „Gegen die Heiden — ber die Menschwerdung des Wortes“, den die gelehrten Mauriner als Herausgeber der gesamten Werke des Athanasius zu Beginn des 18. Jahrhunderts um 318 datiert hatten, gerade wegen des Schweigens des Verfassers über die arianische Krise. Nun wissen wir jetzt, daß der Bischof Athanasius zu Lebzeiten Konstantins kein Recht hatte, Arius öffentlich anzugreifen. Er nennt ihn zum erstenmal unmittelbar nach Konstantins Tod. Im übrigen hatte er das vorher als unnötig empfunden. Sein Interesse lag anderswo, auf der Ebene seiner pastoralen Verantwortlichkeiten, die vielfältig und voller Probleme waren. Einer solchen Verantwortung für die ordentliche Glaubensverkündigung in Katechese und Predigt entspricht aufs beste der genannte Doppeltraktat. Athanasius versammelt darin in einer ersten Darlegung alle traditionellen Vernunftschlüsse der christlichen Apologeten, um ihre Verwerfung der Gtzkulte und ihre eigene Konzeption von der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen zu begründen. Er ordnet diese Themen, um den Begriff des Wortes Gottes, so wie er durch seinen Vorgänger, Alexander, herausgestellt und von Arius bekämpft worden war. Dann schrieb er einen anderen Traktat, den er unmittelbar mit dem vorhergehenden verband und der unseres Wissens der älteste ist, den ein christlicher Theologe überschrieben hat „Von der Menschwerdung des Wortes Gottes“¹⁸. In der Tat handelt es sich um eine eigenständige und in ihrer Struktur stark von den Intentionen des Verfassers geprägte Synthese. In ihr ist die gesamte ordentliche Glaubenskatechese im Blick auf dieses entscheidende Geheimnis vom Kommen des Wortes Gottes in die Welt des Menschen zusammengefaßt; sie richtet sich an die gebildeten und eifrigen Christen von Alexandrien. Wenn die Arianer in diesem Text auch in keiner Weise erwähnt sind, ebensowenig wie in dem vorhergehenden Traktat, so ist doch der ganze Inhalt der Abhandlung deutlich anti-arianisch. Er entspricht in allen Punkten der dogmatischen und pastoralen Einstellung, die sich in der ausdrücklichen Verurteilung der Häresie kundgibt, die Athanasius erstmals in seinem zehnten Festbrief von 337 ausgesprochen hat. Andererseits gibt es gewisse chronologische Anhaltspunkte in diesem athanasianischen Doppeltraktat. Diese Anhaltspunkte, zusammen mit dem in dem ganzen Werk bezüglich der Arianer gewahrten Schweigen und den grund-

¹⁸ Vgl. die von mir besorgte Ausgabe dieses Traktates in der Reihe „Sources Chrtiennes“, 199 (1973).

legenden Intentionen des Verfassers bei der Zusammenstellung des Ganzen, lassen sich am besten interpretieren, wenn man annimmt, daß die literarische Abfassung mindestens in ihrem Endstadium in Trier erfolgt ist. Herausgerissen aus seiner normalen Tätigkeit in Ägypten, hätte sich der Bischof in neuer Weise in den Dienst an seiner Kirche begeben, womit er der Langeweile des Exils entging und ein vielleicht schon länger zurückliegendes Vorhaben verwirklichte.

Glückliche Zeiten, in denen mit militärischer Gewalt verhängte Verbannungen es Bischöfen, die bei sich zu Hause allzusehr beschäftigt waren, erlaubten, ihre Haltung in den Fragen der Glaubenslehre zu überprüfen und sich ans Schreiben zu machen! So wird sich Athanasius in der Folge in jeder seiner späteren Verbannungen in einen Schriftsteller verwandeln, und Verbannungen werden ihm noch viermal beschieden sein!

An dieser fruchtbaren Erfahrung werden die besten der ihm ebenbürtigen Zeitgenossen teilhaben, wie Hilarius von Poitiers, der 20 Jahre später so etwas wie ein heroischer Verteidiger des Athanasius werden sollte. Auch er wird aus seinen Exilsjahren, die er in der heutigen Türkei verbringen sollte, ein imponierendes literarisches Werk heimbringen, das dazu bestimmt war, seine Kirche zu neuer Orientierung in der Glaubenslehre zu führen: ich meine seine zwölf Bücher „Über die Trinität“.

Mit dieser Erwähnung des Hilarius möchte ich zum Schluß meiner Ausführungen kommen. Er hat im einzelnen die Motive für seine Option zugunsten des Athanasius dargelegt, obwohl alle von Konstans, dem arianisch gesinnten Nachfolger Konstantins, ausgeübten Pressionen in die entgegengesetzte Richtung gingen¹⁰. Sein Hauptmotiv war einfach: Maximin, der Bischof von Trier, der Athanasius beherbergt oder zum mindestens in den Jahren 336/337 aus der Nähe kennengelernt hatte, hatte dem Athanasius die Treue gehalten, ebenso sein Nachfolger Paulinus, der sich auf der Synode von Arles im Jahre 353 trotz des auf die Bischöfe durch Kaiser Konstans ausgeübten schweren Druckes als einziger geweigert hatte, einen Libellus gegen den einstigen Gast seines Vorgängers Maximin zu unterschreiben.

Als Hilarius von diesem Vorkommnis im Sommer des gleichen Jahres erfuhr, wurde ihm das moralische und theologische Gewicht des Einsatzes klar, und daß es nicht nur darum ging, für oder gegen die Person des Athanasius Partei zu ergreifen. Mit einem Schlag wurde er jener furchtlose Verfechter der nizänischen Entscheidung, der wenige Jahre später,

¹⁰ Über die kirchlichen Verhältnisse und die Motive des Hilarius bei seiner ersten Stellungnahme zu Athanasius berichtet ausführlich J. Doignon, Hilaire de Poitiers avant l'exil, Paris 1971.

aus dem Exil heimgekehrt, den gesamten gallischen Episkopat wieder zur konziliaren Rechtgläubigkeit zurückführen sollte. Hilarius stellt mit seinem direkten Einfluß auf Ambrosius von Mailand und selbst auf den großen Augustinus eine weitere schöne Frucht dar, die in Trier während des Exils des Athanasius gereift ist.

Ein junger ägyptischer Bischof kam in diese Stadt, um hier neue geistige und intellektuelle Kräfte zu schöpfen. Der Ortsbischof wurde ihm Freund für immer. In der durch die Verbannung auferlegten Zurückhaltung und Ruhe bereitete er, der nichts von einem Intellektuellen an sich hatte, sich auf einen Kampf für den Glauben auf der Ebene der Ideen und Lehren vor. Er sollte von da ab der eigentliche große Anführer der nizänischen Orthodoxie werden. An diese Entscheidung von historischer Tragweite knüpft sich die des Hilarius an und bald die des gesamten lateinischen Episkopats.

Ich schließe meinen Überblick, der sich auf die großen Linien beschränken mußte, in der Hoffnung, daß Ihnen vielleicht doch ein wenig deutlicher geworden ist, wie fruchtbar und bedeutungsvoll die Verbannungszeit gewesen ist, die Athanasius in dieser Ihrer schönen Stadt Trier vom Frühjahr 336 zum Sommer 337 verbracht hat.

Erbsünde und Sünde der Welt

Probleme der Erbsündenlehre Piet Schoonenbergs und Teilhards de Chardin

Von Prof. DDr. Reinhold Weier, Trier

Prof. Dr. Rudolf Haubst zur Vollendung des 60. Lebensjahres

Unter den zahlreichen Versuchen, die Problematik der Erbsündenlehre zu vertiefen und vielleicht über ihre Grenzen hinauszuführen, haben die Ausführungen von Piet Schoonenberg besondere Beachtung gefunden¹. Nicht zuletzt deshalb, weil er versucht, ihr etwas von dem Befremdlichen zu nehmen, das sie für den modernen Menschen hat. Erscheint die Erbsünde diesem nicht wie etwas Erratisches, das sich seiner dynamischen Weltsicht nicht einfügen will? Schoonenberg empfindet vor allem als unerträglich, daß die Sünde Adams bewußt oder unbewußt isoliert gesehen wird von dem gesamten Strom der Sünden, der die Menschheitsgeschichte begleitet². Das geschieht aber, wenn man die Sündenverfallenheit des Menschen einfach aus der Sünde Adams erklären will und dabei nicht zugleich und vor allem ins Auge faßt, was die entsetzlich vielen Sünden der Menschheit mit dieser Sündenverfallenheit zu tun haben.

Die Tradition hat die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen mit dem Hinweis auf die Erbsünde begründet. Die Frage ist, ob das eine rein theologische Begründung ist, oder ob damit gewissermaßen ein Erfahrungsbeweis verbunden sein soll, etwa in dem Sinn, daß die böse Begierlichkeit ein Hinweis auf die Tatsache der Erbsündlichkeit sei³. Sobald es um den Beweis der Erlösungsbedürftigkeit geht, leuchtet uns Heutigen doch wohl eher ein, daß das unsagbar viel Böse, das in der Menschheitsgeschichte de facto geschehen ist, unser Elend ans Licht bringt.

Die Frage Schoonenbergs lautet daher: Inwiefern bedeutet die Sünde der Welt *meine* Erlösungsbedürftigkeit? Erst dann, das heißt sekundär, stellt sich die Frage nach der Erbsünde: Ist diese durch die Sünde der Welt begründete Erlösungsbedürftigkeit identisch mit jener, die von der Erb-

¹ P. Schoonenberg, *Theologie der Sünde*, Einsiedeln 1966; ders., *Der Mensch in der Sünde*, in: (Hrsg.) F. Feiner - M. Löhrer, *Mysterium salutis*, Bd. 2, Einsiedeln 1967, 845—941.

² *Theologie der Sünde*, 198 ff.; *Der Mensch in der Sünde*, 886.

³ So bei Augustinus. Vgl. I. Backes, *Erbsünde und menschliche Natur*, in: *Festschrift F. R. Bornewasser: Trierer Theol. Studien*, Bd. 1, Trier 1941, 118.

sündenlehre ausgesagt wird? Ist der Einfluß Adams also letzten Endes mit dem Einfluß der „Weltsünde“ gleichzusetzen?⁴.

Der eigentliche Impetus seines Fragens geht von dem Anliegen aus, der Erbsündenlehre ihre vermeintliche oder wirkliche Isoliertheit zu nehmen⁵. In diesem Anliegen trifft sich Schoonenberg mit Teilhard de Chardin. Auch dieser deutet die Sündenverfallenheit des Menschen vom Strom menschlicher Sünden her. Außerdem setzt er nachdrücklich diesen Unheilsstrom in Beziehung zum Gesamtgeschehen der Evolution. Es erscheint daher als sinnvoll, zum Schlusse unserer Überlegungen einen Seitenblick zu werfen auf Teilhards Versuch einer Integrierung der Lehre von der Sündenverfallenheit in seine Gesamtkonzeption menschlicher Entwicklung. Doch zunächst zu Schoonenberg.

I.

Beachtung verdienen Schoonenbergs Thesen wegen des soeben dargelegten Frage-Ansatzes. Beachtung verdient aber außerdem der Hebel, den er zur Lösung ansetzt. Dieser Hebel ist der Begriff der Situation. In den letzten Jahren ist zunehmend bewußter geworden, welche Bedeutung dem Begriff der Situation für die theologische Arbeit zukommt. Denn das Fragen nach der Situation des Menschen hat es mit dem Gegenwartsbezug der Theologie zu tun, mit ihrer Geschichtlichkeit.

Schoonenberg fragt, ob die Sünde der Welt Situation für jeden einzelnen Menschen begründet, ob anders ausgedrückt, der Mensch durch die Sünde der Welt in eine bestimmte Situation gebracht, „situert“ ist. Er kann diese Frage sehr leicht bejahen, da er einen ganz äußerlichen Situationsbegriff übernimmt. Situation sei nichts anderes als ein Gesamt von Umständen. Wörtlich definiert er: „(Situation ist) ein Ganzes von Umständen, in die jemand oder etwas sich in einem bestimmten Augenblick gestellt sieht; ein Ganzes von herrschenden Umständen auf irgendeinem Gebiet... Die Situation steht oder liegt ‚um‘ eine bestimmte Person, sie gehört zu ihrer ‚Umwelt‘⁶.“ Gerade die Äußerlichkeit dieses Situationsbegriffes ermöglicht Schoonenberg, das Entscheidende des Problems nun deutlich herauszustellen: Erlösungsbedürftigkeit ist natürlich nicht so äußerlich wie ein Ganzes von Umständen. Die Erbsündenlehre betont, und Schoonenberg übernimmt sofort diese Position, daß Sündenverfallenheit dem Menschen ganz und gar innerlich ist. Darum geht es: Der Mensch ist durch die Sünde der Welt situert. Ist er aber nur äußerlich oder auch innerlich dadurch situert?

⁴ Theologie der Sünde, 201; Der Mensch in der Sünde, 928.

⁵ Vgl. o. Anm. 2.

⁶ Theol. der Sünde, 122; Der Mensch in der Sünde, 890.

Schoonenberg bestreitet, daß der Unheilsstrom der Sünde, der jeden Menschen umspült, nur in jenem äußerlichen Sinne Situation, Milieu des Menschen sei, in dem er selbst Situation definiert hat: Der Strom der Sünden dringt sozusagen durch all seine Poren in den Menschen ein. Da ist das schlechte Beispiel, auf das jeder stößt, da ist die relative oder völlige Verdunkelung von Werten und Normen durch die Sünden anderer. Die Sünde der anderen legt dem Guten zahllose Hemmnisse in den Weg. So wird durch die Sünde der Welt der Raum der Freiheit für jeden einzelnen eingeengt⁷. Daraus folgert Schoonenberg, daß die Situation, die durch die Sünde der Welt für jeden einzelnen Menschen geschaffen wird, den Menschen innerlich betrifft: Jeder Mensch ist innerlich durch die Sünde der Welt situiert⁸. Und vorsichtig fragt er (auf das Problem der Erbsünde direkt eingehend): Ob das Situiertsein durch die Sünde der Welt nicht einfachhin dem erbsündlichen Zustand gleich ist? Ist das Zustandekommen der Erbsünde nichts anderes als jenes innerlich Situiertwerden durch die Sünde der Welt?⁹.

Die Frage, die hier offenbar zu stellen ist, lautet, ob es Schoonenberg wirklich gelungen ist, das Situiertwerden durch die Sünde der Welt als etwas zu beschreiben, das den Menschen innerlich angeht, das er innerlich wohl oder übel als ihm eigen annehmen muß. Wenn man den Begriff von Situation voraussetzt, wie ihn Schoonenberg ausdrücklich definiert, so kann man das nicht bejahen. Michael Seybold hat die Logik für sich, wenn er erklärt, daß trotz aller Beteuerungen Schoonenbergs, das Situiertsein bedeute eine innere Bestimmtheit des Menschen, dieses dem Menschen äußerlich bleibe¹⁰. Wenn Schoonenberg argumentiere, daß die Sünde der Welt den Raum der Freiheit des Menschen einenge, so sei doch zu bedenken, daß die Einengung eines Raumes nicht in dessen Mitte reicht, daß also die „Einengung des Spielraumes“ der Freiheit dieser selbst äußerlich bleibe¹¹.

Gelingt es Schoonenberg, über diesen Punkt hinauszukommen? Er versucht es folgendermaßen. Sünde wirkt nicht nur als schlechtes Beispiel und als Druck zum Bösen hin, dem man sich widersetzen kann, sondern auch *absolut*, indem es zum Beispiel in einem bestimmten Milieu *völlig* unmöglich wird, das Gefühl für bestimmte Werte, etwa für die

⁷ Theol. der Sünde, 130 ff.; Der Mensch in der Sünde, 894.

⁸ Der Mensch in der Sünde, 891.

⁹ Theol. der Sünde, 201.

¹⁰ M. Seybold, Erbsünde und Sünde der Welt. Überlegungen zu einem Buch von Piet Schoonenberg: MThZ 18 (1967) 58.

¹¹ Ebd.

Wahrhaftigkeit zu entfalten¹². Solch absolutes Situiertheit betrifft das Wertempfinden des Menschen und von dorthier auch den Willen. Denn der Wille bejaht nur, was ihm als Wert angeboten wird. Schoonenberg nennt das absolute Situiertheit existential im Unterschied zu existentiellm Situiertheit, das nur relativ, also etwa als ein Druck auf den Personkern des Menschen einwirkt¹³.

Wenn es solch absolutes oder „existential“ Situiertheit gibt, dann ist der Mensch zwar von außen, aber doch bis ins Innerste hinein situiertheit. Dann ist der Mensch tatsächlich innerlich situiertheit.

Schoonenberg glaubt seinen Ansatz zum Ziel zu führen, indem er erklärt, um den Menschen herum könne Gnadenlosigkeit so dicht gelagert sein, daß sie „existential“ Situiertheit begründe, also absolut undurchdringlich sei¹⁴.

Die Kritik Seybolds reicht nicht mehr an die letzten Gedankenschritte Schoonenbergs heran. Denn bei „existential“ (= absolutem) Situiertheit werden geht es nicht mehr um Einengung des Raumes der Freiheit, sondern darum, daß überhaupt kein Raum für Freiheit mehr da ist. Aber bis zu diesem Schritt ist die Kritik in Kraft. Das heißt, Schoonenbergs Ausführungen über die Innerlichkeit des Situiertheits durch die Sünde der Welt stehen und fallen mit der These, daß dieses Situiertheitwerden in absoluter Weise geschehe. Hier ist nun seine Grundabsicht mitzubedenken. Er will die Sündenverfallenheit des Menschen von der Sünde der Welt her erklären. „Sünde der Welt“ meint dabei gewiß ein theologisches und insofern kein bloß empirisches Faktum. Aber andererseits doch gerade auch das, was wir an der Sünde empirisch feststellen können. Gerade dadurch kann ja der Hinweis auf die Sünde der Welt die menschliche Sündenverfallenheit ans Licht bringen. Vielleicht könnte man hier noch weiter differenzieren. Irgendwie aber muß man sagen: Schoonenberg will vom Empirischen her argumentieren. Insofern das aber zutrifft, ist die Einführung des Absolutheitsbegriffes in die Beweisführung eine mißliche Sache. Denn Empirie hat es streng genommen immer mit Relativem und nie mit Absolutem zu tun. Somit ergibt sich, daß die Kritik Seybolds an Schoonenberg tatsächlich den Finger auf eine schwache Stelle seiner Ausführungen legt.

Diese ist der Situationsbegriff. Schoonenberg selbst gesteht, daß er seine Definition dem „großen Wörterbuch der niederländischen Sprache“¹⁵

¹² Theol. der Sünde, 894; Der Mensch in der Sünde, 894.

¹³ Ebd.

¹⁴ Theol. der Sünde, 137; Der Mensch in der Sünde, 896 ff.

¹⁵ J. A. N. K n u t t e l, Woordenboek der Nederlandsche Taal, 'S-Gravenhage-Leiden 1936, Art. Situatie.

entlehnt habe. Eine lexikalische Umschreibung ist aber als Bestimmung eines Begriffes, der in der theologischen Überlegung eine entscheidende Funktion übernehmen soll, nicht ausreichend. Damit ist die Aufgabe klar. Der Situationsbegriff muß genauer untersucht werden. Glücklicherweise brauchen wir diese Untersuchung nicht selbst zu leisten, wir können vielmehr auf die Darlegung von Existenzphilosophen zurückgreifen, die sich in extenso mit diesem Begriff beschäftigt haben.

Zuvor aber noch eine Bemerkung zum Situationsbegriff Schoonenbergs selbst. Seine Definition ist im Grunde nicht Real-, sondern Wortdefinition. Denn Situation (*situatio*) ist herzuleiten von *situs*, *situm esse*, griechisch *κείμεθα*¹⁶. Solches *κείμεθα* bestimmt Aristoteles im vierten Kapitel seiner *Κατηγορίαι*. Als Beispiele nennt er: „Etwas ist aufgestellt, es sitzt¹⁷.“ So ist *situm esse* nichts anderes als das, was Schoonenberg das Ganze von Umständen nennt: die Lage der Dinge. Der Situationsbegriff Schoonenbergs fällt also mit der aristotelischen Kategorie des *κείμεθα* zusammen, mit etwas, was vom Objektiven her bestimmt ist¹⁸.

II.

Mit besonderer Ausführlichkeit handelt unter den Existenzphilosophen Jean Paul Sartre den Situationsbegriff ab¹⁹. Von seinen differenzierten Ausführungen ist das Folgende für unseren Zusammenhang wichtig.

Sartre geht aus von dem Gegenüber von Freiheit auf der einen Seite, von objektiv „Gegebenem“ auf der anderen Seite. Das Gegebene tritt zu der Freiheit in Beziehung, indem diese sich auf Ziele hin ausstreckt. Von diesem Ziele her enthüllt sich das Gegebene als Widerstand oder als Hilfe²⁰. Wenn ich etwa einen Berg ersteigen will, ist ein Felsen auf diesem Berg für mich entweder Widerstand oder Hilfe. Erst durch meine Wahl, den Berg ersteigen zu wollen, offenbart der Fels seinen Widerstand oder sei-

¹⁶ *situatio* und *situatus* sind Wortbildungen des Mittelalters, abgeleitet von *situs*. Zunächst ist fast nur die Partizipialform belegbar. Erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts setzt sich im Französischen das Wort *situation* anstelle von *assiette* durch. Vgl. W. v. Wartburg, *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, Bd. 11, Basel 1964, 665; Du Cange, *Glossarium mediae et inf. latinitatis*, Niort 1886, Art. *situare*.

¹⁷ Aristoteles, *Κατηγορίαι*, c. 4 (2 a, 2 f).

¹⁸ Schoonenberg selbst betont das Äußere an der Situation: „Die Situation steht oder liegt ‚um‘ eine bestimmte Person, sie gehört zu ihrer ‚Umwelt‘... Hier aber soll betont werden, daß die Situation in erster Linie außerhalb der Person steht, von außen her auf sie zukommt.“ Ders., *Der Mensch in der Sünde*, 890 f.

¹⁹ J. P. Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Hamburg 1952, 426—522.

²⁰ A. a. O., 427.

nen Nutzen für die Besteigung. Das aber bedeutet nichts anderes, als daß der Fels durch meine Wahl in eine Situation eingefügt ist. Diese Situation hat als Thema „Besteigung des Berges“. Meine Wahl, die eine bestimmte Situation schafft, beleuchtet also gewissermaßen den Felsen, so daß er zeigt, was er an sich ist, nämlich Hindernis oder Hilfe für die Besteigung. Würde ich als Spaziergänger an dem Felsen vorbeigehen, so würde er sich nicht als Hindernis oder Hilfe für eine Besteigung bekunden, sondern als schön oder häßlich. Das Planen, das hier im Spiele ist, erhält seinen Sinn von einem umgreifenden Anfangsentwurf her²¹.

In der Situation, die durch die anfängliche Wahl geschaffen wird, ergibt sich also eine eigenartige Verbindung von Freiheit und Gegebenem. Durch die Wahl enthüllt das Gegebene sich als das, was es ist. Freiheit und Naturhaftes erscheinen als verschmolzen²².

Somit ergeben sich folgende Merkmale des Begriffes Situation, die für unser Thema wichtig sind. Erstens: Situation setzt eine anfängliche Wahl auf der einen Seite, objektiv Gegebenes auf der anderen Seite voraus. Nur Teilstrukturen der Situation sind streng objektiv²³. Zweitens: Situation ist nicht etwas rein Subjektives. Sie ist mehr als die Summe oder die Einheit der Eindrücke, die die Dinge uns machen. „Sie ist die Dinge selbst und ich selbst unter den Dingen²⁴.“ Drittens: Situation ist aber auch nichts rein Objektives. Vielmehr spiegelt die Situation die anfängliche Wahl des Subjektes. Pointiert formuliert Sartre:

„Die Situation ist das ganze Subjekt (dieses ist nichts anderes als seine Situation) und ist auch das ganze ‚Ding‘ (es gibt für alle Zeiten weiter nichts als die Dinge). Sie ist, wenn man so sagen will, das Subjekt, das die Dinge aufhellt, indem es sie überschreitet; oder es ist die Dinge, die dem Subjekt sein Bild zurückstrahlen... Sie ist jene staubige, ansteigende Straße, jener brennende Durst, den ich habe, jene Weigerung der Leute, mir zu trinken zu geben, weil ich kein Geld habe oder weil ich nicht in ihr Land oder zu ihrer Rasse gehöre; sie ist meine Hilflosigkeit inmitten jener feindlichen Bevölkerung, samt dieser körperlichen Ermattung, die mich vielleicht hindern wird, das Ziel zu erreichen, das ich mir gesetzt hatte. Aber sie ist eben auch dieses Ziel, nicht insofern ich es klar und explizit formuliere, sondern insofern es da ist, überall um mich herum als das, was alle diese Tatbestände zu einer Einheit macht und erklärt²⁵.“

Vergleicht man Schoonenbergs Situationsbegriff, der mit der aristotelischen Kategorie des *κείσθαι* (*situm esse*) übereinstimmt, mit dem exi-

²¹ A. a. O., 435.

²² Ebd.

²³ A. a. O., 516.

²⁴ Ebd.

²⁵ A. a. O., 517.

stanzphilosophischen Situationsbegriff Sartres, so ergibt sich als wesentlicher Unterschied, daß die aristotelische Kategorie (= Schoonenbergs Begriff) etwas dem Menschen im Verhältnis zu anderem Zukommendes und insofern ihm Äußerliches bezeichnet, während Sartre bei der Beschreibung von Situation zwar das Moment des Äußerlichen nennt, das den Objekten zugehört, es aber in Verschmelzung mit einem wesentlich Innerlichen, vom Subjekt Ausgehenden sieht: der vorgängigen Wahl des Subjektes, seiner anfänglichen Intention, Zielsetzung, seinem anfänglichen Wünschen und Wollen.

Schoonenberg ist durchaus an dem „Innerlichen“ interessiert, das die durch das Böse bestimmte Situation des Menschen einschließt, aber sein Situationsbegriff gibt ihm keine Möglichkeit, näherhin zu sagen, wodurch diese Situation dem Menschen innerlich ist. Seine Darlegungen, daß die Sünde der Welt den Raum der Freiheit des Menschen einenge, bleiben genau genommen der „äußerlichen“ Vorstellung verhaftet, Situation sei ein Ganzes von Umständen, etwas, was um den Menschen herum steht.

Nicht die (äußerliche) Einengung der Freiheit, die Einengung ihres Raumes, macht die Situation zu etwas auch Innerlichem, sondern die persönliche, vorgängige Zielsetzung des Menschen. Schoonenberg betont mit Recht, wie der Strom der Sünde an den Willen heranreicht, ihm sozusagen die Luft zum freien Atmen nimmt. Wenn man aber fragt, wie der Mensch situiert sei durch das Böse, so ist eben außerdem die Frage, ob es vorgängig zu der konkreten Entscheidung des Willens in einem bestimmten Augenblick ein Intendieren gibt, das schon irgendwie sozusagen solidarisch ist mit dem, was da auf den Menschen an Bösem eindringt. Geht man von der Aussage, der Mensch sei durch das Böse situiert, wie von einer festen Voraussetzung aus, so sieht man sich geradezu von vornherein zu der Annahme gedrängt, daß dies so sein müsse, daß der Mensch von einem Objektiven und von einem Subjektiven her in unlösbarer Verschmelzung situiert ist. Warum? Weil eben Situation diese beiden Dimensionen wesentlich hat.

Das innerliche, subjektive Moment der Situation ist die vorgängige Wahl des Subjektes, seine anfängliche Intention. Eben davon spricht, so muß man doch sagen, die traditionelle Erbsündenlehre. Cusanus zum Beispiel beschreibt dieses Wollen einmal folgendermaßen: „Der Mensch aus Adam lenkt seinem natürlichen Ursprung gemäß all sein Verlangen auf dieses Leben in dieser Welt. Denn der Mensch dieser Welt weiß nicht, wie er gegen diese Welt etwas anstreben könnte. So wie das Auge nicht verlangen kann zu hören, sondern nur die Vollendung seines Aktes anstrebt, nämlich gut zu sehen. Das Verlangen dieser Welt zieht den Men-

schen, hier seine Ruhe zu suchen²⁶.“ Cusanus stellt hier heraus, wie der „Mensch aus Adam“ ein Gefangener dieser Welt ist. Er vermag sich nicht zum Ewigen zu erheben. Die Adamskinder sind Weltkinder, weil ihr Wollen nur auf diese Welt und ihre Vergänglichkeit geht. Ihre Grundausrichtung, Grundzielsetzung ist Begehren der vergänglichen Welt.

Sind wir also nach einem großen Umweg doch nur bei der Tradition angekommen? Das nun auch nicht. Denn wie etwa Cusanus die Beschreibung des Situiertheits durch die Sünde als etwas zutiefst Innerliches begreifen läßt, so zeigt Schoonenberg, daß man die Sündenverfallenheit nicht isoliert als ein innerliches Moment des Menschen beschreiben darf, daß sie vielmehr das Innen und Außen, das In-der-Welt-Sein des Menschen in der ganzen Ausdehnung seiner Tatsächlichkeit betrifft. Wenn etwas nicht zutrifft, dann ist es dies: daß die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen etwas Erratisches sei. Über Sündenverfallenheit des Menschen reden heißt über den Menschen selber reden und über sein ganzes Leben und seine Welt.

Gerechterweise muß man hinzufügen, daß Schoonenbergs Darlegungen über existentielles Situiertheits den Ausführungen des Cusanus über die Blindheit des homo ex Adam auffallend nahekommen²⁷. Jedoch bleiben die Bedenken, das innerliche Moment der Situation (= die Grundausrichtung) aus der Absolutheit des äußeren Momentes (= Andringen der Sünde von außen her) einfach abzuleiten.

III.

Anders entfaltet sich das Problem, wenn man an den Situationsbegriff von Karl Jaspers anknüpft. Dieser geht davon aus, daß man Situation immer im Zusammenhang mit der Bewegung sieht und sehen muß, „in der ich mit ihr in steter Verwandlung hinübergleite aus dem Dunkel, in dem ich nicht war, in ein Dunkel, in dem ich nicht sein werde²⁸“. Wenn ich nun zum Bewußtsein meiner selbst erwache, so ist das alles nicht mehr „fraglos selbstverständlich“. Verwundert frage ich mich, was denn eigentlich ist, denn alles erscheint als vergänglich. „Selbst zwischen An-

²⁶ Cusanus, *Excitationes ex sermonibus*, 1. 3, Paris 1514, fol. 44v: *Homo ex Adam secundum naturalem originem ad hanc vitam huius mundi omne desiderium suum dirigit. Nescit enim appetere homo huius mundi id quod est contra hunc mundum. Sicut oculus nescit appetere auditum sed appetit tantum perfectionem sui actus, ut videat bene. Desiderium autem huius mundi trahit hominem, ut hic quietem quaerat.* — Vgl. R. Haubst, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956, 69 ff.

²⁷ Schoonenberg, *Der Mensch in der Sünde*, 895.

²⁸ K. Jaspers, *Philosophie*, Bd. 1, Berlin 1932, 2.

fang und Ende frage ich nach Anfang und Ende²⁹.“ Nicht die Frage nach Innen und Außen, sondern nach Anfang und Ende bringt also bei Jaspers die Situationsproblematik in Gang.

Die Frage nach dem Anfang entfaltet sich dann näherhin als Frage nach dem Anfang der Freiheit und als Frage nach der Schuld. Jaspers argumentiert etwa folgendermaßen. Als Kind habe ich in einer dunklen Abhängigkeit geschlummert, eingebettet in die Beziehung zu Personen und Dingen. Dann aber tauchte die Frage nach der Freiheit auf. Die Frage nach der Freiheit ist zugleich Frage nach der Verantwortung³⁰. „Weil ich mich frei weiß, . . . stehe (ich) für das, was ich tat. Da ich weiß, was ich tat, nehme ich es auf mich³¹.“ So kommt mit der Frage nach der Freiheit die Frage nach der Verantwortung und eben darin auch die Frage der Schuld³².

Kann ich nun sagen, wann die Freiheit und wann die Schuld begann? Kann ich meine Schuld begrenzen? Jaspers antwortet: „Ich kann meine Schuld nicht so begrenzen, daß ich einen Anfang weiß, von dem an erst ich schuldig wurde³³.“

Um zu verstehen, inwieweit die Antwort von Jaspers ein Beitrag zu der von Schoonenberg aufgerollten Problematik sein kann, ist es notwendig, genauer darzulegen, was Jaspers als das Böse, und wie er den Zusammenhang des Bösen mit Situation bestimmt.

Zum Verständnis von Situation überhaupt ist von der Unterscheidung zwischen Existenz und Dasein auszugehen. Situation hat es — wenigstens zunächst — mit Dasein und nicht mit Existenz zu tun³⁴. Daseiend ist einfachhin die empirische Wirklichkeit. Existenz hat es dagegen mit Verwirklichung des wahren Selbstseins zu tun, das noch nicht verwirklicht ist, mit dem Sich-Ausspannen nach dieser Verwirklichung. Das eigentliche Ich sitzt in der Existenz. Man kann auch von daseiendem Ich sprechen, das es mit Trieben, Begierden, Gefühlen und so weiter zu tun hat³⁵. Bildhafter Leitfaden für die Bestimmung von Situation (nicht aber diese selbst) ist die Lage der Dinge zueinander, ihre „raumtopographische Anordnung³⁶“. Die Lage der Dinge ist so und so — wie die Dinge eben da

²⁹ Ebd.

³⁰ A. a. O., Bd. 2, 187.

³¹ A. a. O., 2, 196.

³² A. a. O., 2, 187.

³³ A. a. O., 196.

³⁴ A. a. O., 2, 202.

³⁵ A. a. O., 2, 1 ff.

³⁶ A. a. O., 2, 201 f.

sind. Dinge und Personen sind da, und ich bin da mitten unter ihnen. Für mich, der ich einfachhin da bin, bedeuten die daseienden Dinge und Personen Einschränkung oder Spielraum, und insofern bin ich an ihnen interessiert. Daseiend befinde ich mich immer in Situationen. Ich kann überhaupt nicht situationslos da sein. Ich handle in ihnen oder lasse mich treiben. Ich kann in ihnen planen und die Situationen selbst verändern³⁷.

Jaspers ist überzeugt, daß der so geschilderte Begriff von Situation noch nicht ausreicht, um über das Phänomen des Bösen und der Schuld zu sprechen. Um das zu können, muß man Situation von Grenzsituation abheben. Situationen lassen sich mehr oder weniger überschauen, lassen sich planend verändern. Es gibt aber auch Situationen, vor denen ich wie vor einer Wand stehe, die ich nicht ändern kann, zum Beispiel die Tatsache, daß ich sterben muß, oder die Tatsache, daß ich immer in Situation bin. Solche Situationen sind wie eine Grenze. Sie sind Grenzsituationen.

Jaspers legt dar, daß der Mensch auf Grenzsituationen grundsätzlich anders reagieren muß als auf andere Situationen. Der Mensch kann nicht planend und berechnend auf sie antworten. Als „Daseiender“ kann der Mensch vor ihnen nur die Augen verschließen oder dumpf hinbrüten. Jedoch bleibt die Möglichkeit einer ganz andersartigen Aktivität, nämlich das existentielle Handeln: „Wir werden wir selbst, indem wir in die Grenzsituationen offenen Auges eintreten“³⁸.

Jaspers erblickt die Gegenwärtigkeit des Bösen in einem Zusammenspiel von Situation und Grenzsituation, Dasein und Existenz. Das Böse liegt in einer Bevorzugung meines Daseins vor meiner Existenz. Das scheinbar Böse betrifft nur den Bereich des Daseins, meines Daseins. Das wahrhaft Böse ist das Sich-Kehren gegen die Selbstverwirklichung, gegen das Selbstsein der Existenz³⁹.

Gewiß kann man das Böse auch anders bestimmen, als Jaspers es tut, insbesondere theologisch, das heißt im Blick auf Gott. Aber es ist doch grundsätzlich gegen eine anthropologische Formulierung auch vom theologischen Standpunkt nichts einzuwenden.

Existenz ist Ursprünglichkeit. Der böse Wille kehrt sich gegen diese Ursprünglichkeit. Er ruiniert die Existenz. Existentielles Handeln ist Handeln aus meiner Ursprünglichkeit heraus und eben darin frei: frei zur Entfaltung des Selbstseins. Der böse Wille fesselt die Ursprünglichkeit. Er kann es, weil er Selbstsein und Dasein verwechselt. Er will das

³⁷ A. a. O., 2, 202.

³⁸ A. a. O., 2, 284.

³⁹ A. a. O., 2, 176 f.

Eigendasein in seiner Nichtigkeit. Er ist insofern Wille zum Nichts. „Das Böse legt sich die Fesseln des Eigendaseins an und sagt ja dazu“⁴⁰.

Jaspers stellt sich die Frage, ob es das geschilderte Böse, das etwas vom absolut Nichtigen an sich hat, gibt, oder ob es nur eine Konstruktion ist. Seine Antwort lautet, daß uns das Böse sozusagen in verwaschener Form empirisch begegnet, unklar und nicht mehr absolut böse: nur so, daß der Mensch schon das Gute (das wirklich Gute!) will, aber unter der (bösen) Voraussetzung, daß es dem Dasein dienen soll (und nicht unbedingt der Selbstverwirklichung). Das Gute will aber, daß es unbedingt gewollt wird: einfachhin, weil es gut ist. Sobald das Eigendasein sich bedroht fühlt in seinen Ansprüchen, ist Verschleierung, ist das Böse im Anzug⁴¹.

Die Ausführungen von Jaspers zeigen: das Böse als solches ist absolut böse. Das muß man selbst dann sagen, wenn man nur anthropologisch und nicht auch theologisch denkt. Ferner: empirisch begegnet das Böse nicht als solches, sondern in vielerlei Scheinformen.

„Im Sein hat alles einen Rang; das Niedrigere aber ist nicht das Böse. Im Dasein werden wir abgestoßen vom Häßlichen; das Häßliche aber ist noch nicht das Böse. Selbstsein kann abfallen, es ist nur im Sicherheben aus dem Abfall; aber das Abgelittene, Leerwerdende, Zerrinnende ist nicht das Böse. Auch das Unwahre ist noch nicht das Böse, auch nicht das Triebhafte; auch nicht die Übel des Daseins, die es beschränken und vernichten. Alles dieses wird Mittel in der Hand des Bösen, von ihm beseelt mit der Negativität seines Wollens“⁴².

Wenden wir uns nun wieder den Ausführungen Schoonenbergs zu. In einem Punkt besteht zwischen ihm und Jaspers deutlich Übereinstimmung: in der Bestimmung des Bösen als etwas absolut Bösen. Nur kommt Jaspers zu dieser Bestimmung aus philosophischen, Schoonenberg aus theologischen Gründen: im Blick auf das Kreuz Christi wird die absolute Abgründigkeit des Bösen greifbar⁴³.

Aber das war ja nicht die Frage. Vielmehr: wie steht es mit dem Situiertsein des Menschen durch die Sünde der Welt? Im Sinne von Jaspers muß man sagen, daß es sich dabei um eine unvermeidliche Situation, also um eine Grenzsituation handelt. Grenzsituation aber bedeutet, daß der Mensch wie vor einer Wand steht. Ist also diese Situation doch dem Innersten des Menschen gegenüber äußerlich?

⁴⁰ A. a. O., 2, 171 f.

⁴¹ A. a. O., 2, 172 f.

⁴² A. a. O., 2, 170.

⁴³ Schoonenberg, Theol. der Sünde, 138 f.; Der Mensch in der Sünde, 888.

Das läßt sich nicht bestreiten. Es ist nämlich geradezu Funktion der Grenzsituation, den Menschen, der bisher einfachhin daseiend sich treiben ließ, aufzurufen, sich „*allem gegenüberzustellen*“⁴⁴. Gerade so ist die Grenzsituation Aufruf zur Freiheit. Daß aber die Grenzsituation der Sünde andererseits nicht nur äußerlich ist, das ergibt sich aus der Frage nach dem Anfang.

Wenn ich auf den Anfang meiner Freiheit zurückschaue, so erkenne ich nämlich, daß der Wille zum Dasein immer schon am Wirken ist, wenn ich mich um das Selbstsein bemühe. Immer schon ist das Sich-treiben-Lassen da, wenn ich meine Existenz verwirklichen will. Wenn dem nicht so wäre, warum habe ich das Sich-treiben-Lassen nicht überhaupt vermieden? „Würde ich den Anfang meiner Schuld wissen, so wäre sie begrenzt und vermeidbar; meine Freiheit wäre die Möglichkeit, sie zu vermeiden“⁴⁵. Ähnlich kurz vorher: „Ich kann meine Schuld nicht so begrenzen, daß ich einen Anfang weiß, von dem an erst ich schuldig wurde“⁴⁶.

Warum aber ist notwendig, so über den Anfang unserer Freiheit zu reflektieren? Es ist notwendig, wenn man in einem vollen Sinn verantwortlich handeln will. Denn das heißt, sich selbst und die Wirklichkeit um uns annehmen, also auch das Verstricktsein des Freiheitswillens in das Schuldigsein. Eben als solchen muß ich mich übernehmen wollen. Ich muß mich, wenn ich frei sein will, als den annehmen, der ich bin⁴⁷, als den, der schon Böses will, wenn er nur zu wollen beginnt. Warum ist also die Frage nach dem Anfang meiner Schuld notwendig? Um der vollen Entfaltung meiner Verantwortung willen.

Wendet man die Ausführungen von Jaspers auf die Problematik Schoonenbergs an, so stellen die Dinge sich folgendermaßen dar. Im Menschen ist ein Sich-treiben-Lassen, das immer vorgängig zu echtem Selbstsein erscheint, ein Sich-treiben-Lassen mit dem Strom, in dem man schwimmt. Und dieser Strom ist erfüllt mit allem Möglichen. Er führt mit sich die trüben Wasser der Sünde aller Welt. Deutlich unterscheidbar und doch in eins verschmolzen erscheint nun ein äußerer Anteil dieses Sich-treiben-Lassens und sein persönlicher Anteil. Grenzsituation als solche ist äußerlich, aber indem ich den Anfang der Schuld nicht begrenzen kann, muß ich vom Innerlichen sprechen. Das Äußere ist (unerklärlich, aber

⁴⁴ Jaspers, a. a. O., 2, 204.

⁴⁵ A. a. O., 2, 197.

⁴⁶ A. a. O., 2, 196.

⁴⁷ Ebd.

doch tatsächlich) immer schon so, daß ich es als mein Eigenes, als meine Schuld mitübernehmen muß.

Bis zu diesem Punkt führt im Grunde auch der Situationsbegriff von Sartre. Nicht aber in einem anderen Punkt: daß hier klar wird, wie die Frage nach dem Situiertsein durch Schuld notwendig zur Frage nach ihrem Anfang drängt. Von Jaspers aus gesehen kann man nicht sagen, die Frage nach dem Anfang der Sünde sei unwichtig geworden. Freilich sieht Jaspers nur die Notwendigkeit, nach dem Anfang der persönlichen Schuld zu fragen. Philosophisch ist das in der Tat das Letzte, was zu sagen ist. Daß diese Frage aber unbeantwortbar bleibt, bürdet ihre volle Last dem Theologen auf. Er kann sich nicht mit der Unbeantwortbarkeit zufrieden geben. Wenn schon nach dem Anfang der Schuld gefragt werden muß, so muß der Theologe fragen: Wie steht es überhaupt mit dem Anfang von Schuld? Auf wen fällt er zurück? Auf den Menschen oder etwa auf Gott?! Gerade die Unbeantwortbarkeit der Frage nach dem Anfang der Schuld macht sie zu einer strikt theologischen Frage⁴⁸.

Der Holländische Katechismus erklärt, die Frage nach dem Anfang der Sünde sei für uns unwichtig geworden wegen der neuzeitlichen Wandlung des Weltbildes⁴⁹. Das setzt voraus, daß die Bedeutung dieser Frage aus einem bestimmten Weltbild erwächst. Der Katechismus sucht das auch darzulegen. Wenn man von Jaspers her denkt, so ist die Frage nach dem Anfang jedoch nicht wegen eines Weltbildes und nicht gegen ein Weltbild bedeutsam, sondern um in vollem Ernst zu verstehen, was menschliche Verantwortlichkeit ist.

IV.

Wie bereits ausgeführt, enthalten die Ausführungen Schoonenbergs zur Erbsündenproblematik zwei Punkte, die besondere Beachtung verdienen. Erstens die Einbeziehung des Problems „Sünde der Welt“, zweitens die Einführung des Situationsbegriffes als Hebel für eine Aufhellung der theologischen Schwierigkeiten. Zum ersten Punkt (Einbeziehung des Problems „Sünde der Welt“) ist nun noch einiges zu bemerken. Schoonenberg betrachtet, wie die Sünde sich in der Menschheit ausgebreitet hat. Man dürfe die Sünde des Anfangs nicht als etwas Isoliertes, Erratisches betrachten. An diesem Punkte berühren sich seine Überlegungen mit den Ausführungen Teilhards de Chardin über den Zusammenhang von Sünde

⁴⁸ E. Haag betont in seiner exegetischen Untersuchung von Gn 2–3, der biblische Bericht vom Sündenfall meine einen „theologischen“ und nicht einen historischen Sachverhalt. Ders., *Der Mensch am Anfang. Die alttestamentliche Paradiesvorstellung nach Gn 2–3: Trierer Theol. Studien*, Bd. 24, Trier 1970, 181; 185; 188.

⁴⁹ Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus, Freiburg 1969, 296.

und Evolution. Auch dieser stößt sich am Erratischen der Erbsündenvorstellung⁵⁰. Er versucht, das Eigentliche der Erbsündenlehre in sein Gesamtbild der Evolution hineinzuintegrieren.

Der Grundgedanke ist folgender. Evolution bedeutet ein Sich-voran-Tasten auf höher organisierte Einheit hin. Solches Tasten setzt ein gewisses Nichtdeterminiertsein des Tastenden voraus. Tasten ist Offenheit für verschiedene Möglichkeiten. Der Werdeprozeß besteht im Übergang von solchem Nichtdeterminiertsein zu Determiniertheiten. Ist eine Determiniertheit erreicht, so kommt der Prozeß nicht zum Stehen, weil diese eine neue Nichtdeterminiertheit in sich begreift, und zwar eine solche auf höherer Stufe. Die unteren Stufen der Nichtdeterminiertheiten sind nichts anderes als Vorstufen echter Freiheit. Somit ergibt sich, daß die menschliche Freiheit aus dem Gesamt des Werde-Prozesses emergiert⁵¹.

Wenn Evolution ein Sich-voran-Tasten ist, wenn also immer wieder probiert werden muß und dies geradezu das Wesen der Evolution ausmacht, so ist unvermeidbar, daß auch untaugliche Wege durchprobiert werden. Es muß bei der Evolution Fehlschläge geben. Solche Fehlschläge sind das Übel. Dieses Übel ist in einem sehr strengen Sinn eine notwendige Begleiterscheinung der Evolution. Teilhard spricht von statistischer Notwendigkeit. Er will damit sagen, daß für sie das sogenannte Gesetz der großen Zahlen in Geltung sei. Dieses bedeutet, daß sich ein bestimmtes Ergebnis mit „statistischer“ Notwendigkeit einstellt, sobald die Zahl der Einzelfälle sehr groß wird⁵². Teilhard ist überzeugt, daß die Evolution es in der Tat mit so großen Zahlen von Lebewesen zu tun hat, daß dieses Gesetz für sie gilt. Das Übel trete mit statistischer Notwendigkeit auf, bedeutet also, es trete geradezu mit naturgesetzlicher Notwendigkeit auf.

Bedenkt man nun, daß die Determiniertheiten in der Evolution Vorstufen der menschlichen Freiheit sind, so erhebt sich die Frage, was denn

⁵⁰ *Réflexions sur le Péché originel*, 1947 (Oeuvres, Bd. 10, Paris 1969, 223): *Réfléchir sur le phénomène de la Chute, pour voir comment celui-ci-pourrait bien être conçu et imaginé, non plus comme un fait isolé, mais comme une condition générale affectant la totalité de l'Histoire.*

⁵¹ K. Schmitz-Moormann, *Die Erbsünde. Überholte Vorstellung bleibender Glaube*, Olten-Freiburg 1969, 193 ff.

⁵² *Comment je vois*, 1948: *Le Multiple pur, inorganisé, n'est pas mauvais; mais, parce que multiple, c'est-à-dire soumis essentiellement au jeu des chances dans ses arrangements, il ne peut absolument pas progresser vers l'unité sans engendrer du Mal ici ou là, — mais par nécessité statistique.* (Ineditum. Zit. n. R. Leys, *Teilhard de Chardin et le péché originel*, in: [Hrsg.] A. Szekeres, *Le Christ cosmique de Teilhard de Chardin*, Paris 1969, 202.) — Vgl. *Réflexions sur le Péché originel*, 227.

im Bereich des menschlichen Handelns dem Nebenprodukt des Übels entspricht⁵³. Teilhard antwortet: das moralische Übel, also die Sünde. Dann ist natürlich weiterhin klar, daß im Frühstadium der Menschheit der Mißbrauch der Freiheit noch nicht so ernst ist wie dann, wenn die „Evolution“ (auf der eigentlich menschlichen Ebene, also der Geschichte) weiter vorangeschritten ist. Am ernstesten wird er am Ende der Tage sein⁵⁴.

Es ergibt sich mithin: Wenn man die Sünde von der Entwicklung der Freiheit her beschreibt, erscheint die Sünde des Anfangs als unwesentlich. Die Entwicklung beginnt mit jenen Nebenprodukten der Determinationsversuche, die man noch nicht als Sünde, sondern erst als Übel bezeichnen kann: Nebenprodukten von Entwicklung im untermenschlichen Bereich. Sie wird ihren vollen Ernst erst in der Zukunft erlangen, wenn es sich um Entscheidungen höchstentwickelter menschlicher Freiheit handeln wird.

Zwischen diesem Bösen am Ende der Tage und dem vormenschlichen Übel steht die Sünde, wie wir sie kennen. Die Sünde des Anfangs ist dabei dem vormenschlichen Übel näher. Das Böse, wie es in der Gegenwart begangen wird, ist weit eher im eigentlichen Sinne Sünde.

Außerdem ist klar, und gerade darum geht es Teilhard: die Sünde gehört als Nachtseite ebenso zur menschlichen Evolution, wie das Übel zur vormenschlichen Evolution hinzugehört. Das Böse ist in die menschliche Entwicklung fugenlos eingeordnet⁵⁵.

Teilhard's Bestimmung des Bösen und seines Verhältnisses zur Evolution fordert eine Stellungnahme heraus. Wir gehen von folgender Frage aus: Wenn das „Böse“ sich der menschlichen Entwicklung fugenlos einordnet, ist es dann wirklich noch böse? Dagegen spricht, daß die Evolution gottgewollt ist. Sie entspricht der inneren, das heißt mit ihrem Wesen gegebenen Dynamik der Welt. Sie kommt also aus ihrer Natur, sie stammt von Gott selbst. Wenn man Sünde als ein Durchspielen menschlicher Möglichkeiten deutet, dann kann man verstehen, daß etwa gewisse atheistische Dichter (z. B. Camus) sich leidenschaftlich gegen den Begriff der Sünde wehren: „Sünde“ — das gehört doch einfach alles zum Leben hinzu!

⁵³ *Réflexions sur le Péché originel*, 227.

⁵⁴ *Note sur quelques Représentations historiques possibles du Péché originel* 1922 (*Oeuvres*, Bd. 10, 69). — Vgl. Schmitz-Moormann, *Die Erbsünde*, 117 f.

⁵⁵ *Note sur quelques Représentations*, 68: *On oserait dire, peut-être, que... toute création entraîne, comme son risque et son ombre, quelque faute, c'est-à-dire se double inévitablement de quelque Rédemption.* — Vgl. Lays, Teilhard de Chardin, 204; Schmitz-Moormann, *Die Erbsünde*, 134.

Wenn wir demgegenüber von der Voraussetzung ausgehen, daß es doch das Böse in der Welt gibt, so drängt sich uns auf, daß das, was wirklich böse ist, tiefer versteckt sein muß. Es drängt sich uns die Einsicht auf, daß es eine Scheinerkenntnis des Bösen gibt. Teilhards Deduktion führt bei all ihrem Glanz nicht zur Erkenntnis des Bösen selbst. Sie zeigt nur, wie frappierend das scheinbar Böse dem Bösen ähnelt.

Das Problem, das hier sichtbar wird, ist die Schwierigkeit, den Begriff der Sünde in seiner ganzen Strenge zu denken. Es geht darum auszusprechen, was Sünde als solche ist, nicht vermischt mit anderem, was nicht eigentlich Sünde ist, nicht verdeckt durch anderes, was zwar sehr eng mit ihr verbunden ist, aber die Sünde selbst noch nicht ist.

Die Darlegungen Teilhards können uns nun helfen, die Frage nach dem Begriff der Sünde in seiner ganzen Strenge zu präzisieren. Wenn Teilhard beleuchten will, inwiefern sich die Entscheidungen zum Bösen in das Gesamt des Evolutionsgeschehens einordnen oder nicht einordnen, so stellt er damit die Sinnfrage: Haben die sündhaften Entscheidungen einen Sinn, einen positiven Sinn, für das Evolutionsgeschehen? Die Frage nach dem Begriff der Sünde in seiner ganzen Strenge betrifft in der Tat diesen Punkt: Wie verhält sich Sünde und Sinnverwirklichung? Geht man nicht, wie Teilhard das tut, von menschlicher Sündenerfahrung aus, sondern von grundlegenden theologischen Aussagen über die Sünde, so sehe ich nur die Möglichkeit, ganz unzweideutig zu antworten: Die Sünde, insofern sie Sünde ist, also nicht, insofern sie auch mit anderem vermengt ist, was nicht eigentlich die Sünde selbst ist, die Sünde, gedacht in voller Strenge als Sünde, hat *absolut* keinen Sinn. Sie ist das Sinnwidrige als solches. Denn das wirklich Böse ist Feind Gottes⁶⁶. Sinn kommt aber einzig und allein von Gott. Er ist der Urgrund alles Sinnes. Sinn gibt es nur durch Teilhabe am ewigen Sinn⁶⁷.

Wovor wir zurückscheuen, ist das Moment des Absoluten. Wir werden zwar leicht zugeben, daß Sünde und Sinn einander entgegenstehen. Wir möchten aber der Sünde einen relativen Sinn retten. Wenigstens in der Weise, daß doch die Folgen der Sünde einen guten Sinn haben könnten. Schnell sind wir mit dem Wort von der *felix culpa* bei der Hand. Jedoch bedeutet dieses Wort gerade nicht, daß die Sünde aus sich heraus Glück bringen könne. Es bedeutet vielmehr, daß Gott im Kampf gegen die Sünde durch seine wunderbare Macht das Sinnlose zum Glück gewandelt hat —

⁶⁶ K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, Bd. III/3, Zürich 1961, 409 ff.

⁶⁷ W. Weier, Sinn und Teilhabe. Das Grundthema der abendländischen Geistesentwicklung: Salzburger Studien zur Philosophie, Bd. 7, Salzburg-München 1970, 21 ff.

so wie er am Anfang aus dem Tohuwabohu die Welt erschaffen hat. „Aus dem Tohuwabohu des Anfangs“ heißt aber theologisch gesprochen *ex nihilo!*

Wenn man das Böse als solches Feind Gottes nennt, so ist das durchaus in striktem Sinne gemeint. Es ist in seiner Abgründigkeit jedenfalls nicht mehr zu bezweifeln, seit Jesus Christus den Kampf dagegen geführt hat. Was Jesus Christus ans Kreuz gebracht hat, und was er am Kreuz besiegt hat, das ist das wirklich Böse. „Mit dem Bösen kämpft Gott selbst“⁵⁸.

Sünde in voller Strenge gedacht, ist das *absolut* Sinnwidrige und Nichtige. Unsere menschliche Erfahrung hat es aber immer mit Kontingentem, mit Relativem zu tun. Das Kreuz Christi entlarvt insofern, daß alle menschliche Sündenerfahrung sozusagen naiv ist. Trotz aller erfahrbaren Schäden und Verwüstungen, die sich aus ihr ergeben, bleibt sie Geheimnis. Andererseits läßt sich Sünde eben doch nicht nur als Geheimnis, *mysterium iniquitatis*⁵⁹, beschreiben. Sünde ist freie Tat des Menschen, und jede freie Tat des Menschen ist grundsätzlich der Erfahrung zugänglich, also doch erfahrbar. Und somit kommen wir wieder zum Anfang zurück, wo all die Überlegungen Teilhards einsetzen. Es scheint, als bewege man sich in einem heillosen Zirkel. Einerseits ist die Sünde ganz und gar keine „Möglichkeit“, sie ist die absolute Unmöglichkeit, Unsinnigkeit selbst. Andererseits präsentiert sich die Sünde geradezu als Voraussetzung der Evolution, nämlich als eine der Möglichkeiten, die durchgespielt werden müssen, damit die Entwicklung weitergehen kann.

Man könnte nun sagen, hier liege eine Antinomie vor, wie es deren noch mehr gibt, wo der Mensch die Grenzen des Erfahrbaren überdenkt (z. B. die Welt ist endlich, also begrenzt. Andererseits kann sie auch keine Grenze haben, weil es sonst ein vorhandenes Leeres jenseits der Grenze gäbe). Tatsächlich liegt wohl so etwas vor. Sünde ist eben wirklich Geheimnis. Aber diese „Antinomie“ der Sünde (absolute Unsinnigkeit und doch geradezu notwendige Möglichkeit) hat sozusagen ein Gesicht, nämlich das Gesicht der Lüge. Die Sünde präsentiert sich dem Menschen als Möglichkeit, Lebensmöglichkeit, Möglichkeit für seine Lebensentfaltung: für die Lebensentfaltung des einzelnen und für die Lebensentfaltung der Menschheit. Sie ist das aber ganz und gar nicht. Sie ist in Wahrheit der Unsinn, das Nichtige selbst.

Die Lüge der Sünde ist, daß sie dem Menschen vorlügt, Möglichkeit zu sein, obgleich er im Grunde weiß, daß sie keine Möglichkeit ist. Und

⁵⁸ Barth, a. a. O.

⁵⁹ 2 Thess 2, 7.

eben darin erweist die Sünde sich als Sünde: daß der Mensch als eine Lebensmöglichkeit durchspielt, von dem er im Grunde weiß, daß es keine Lebensmöglichkeit ist. Sünde hat es in der Tat mit Lüge zu tun.

Lüge aber dient nicht der Evolution. Die Lügenhaftigkeit der Sünde besteht nicht nur in Hinblick auf ihr Objekt. Dieses ist nicht Möglichkeit, sondern Unsinn. Sie besteht auch in Hinblick auf das freie Tun selbst. Auf den ersten Blick erscheint die Sünde als Erschließung von Freiheit des Menschen. In Wirklichkeit ist Sünde nicht Erschließung von Freiheit, sondern Entscheidung gegen die Freiheit. Das sieht man, wenn man auf Gott, den Urgrund aller Freiheit, schaut: Er kann nichts Böses tun. Die Heiligen sind zum Guten befreit, sie sind nicht „frei“ zum Bösen. Entscheidung für das Böse ist Entscheidung gegen die eigene Freiheit. Entscheidung zum Unsinn ist nicht Freiheit. So kann der Mensch das Böse auch nie mit ganzem Herzen und eben deshalb nicht frei tun⁶⁰. Eben deshalb, weil Sünde nicht wirklich freie Tat ist, kann sie auch nicht der Evolution dienen. Aber sie hat den Schein der Freiheit.

Kehren wir zum Ausgang unserer Überlegungen zurück. Die Erbsündenlehre hat irgendwie etwas Erratisches an sich, insofern von einem ersten Menschen und dessen Sünde die Rede ist, die schicksalhaft für die ganze Menschheit sei. Schoonenberg und Teilhard versuchen, diese Lehre besser in das Gesamt der Theologie und der christlichen Weltanschauung hineinzuintegrieren. In etwa gelingt es ihnen. In etwa kann es aber gar nicht gelingen. Denn Sünde hat überhaupt etwas „Erratisches“ an sich, etwas, was sich absolut nicht einordnen läßt, was gegen jeden Sinnzusammenhang grundsätzlich verstößt. Sie ist einfachhin sinnwidrig, weil sie gegen Gott ist. Die Sünde läßt sich nicht domestizieren⁶¹. So gesehen ist das Befremdliche der Erbsündenlehre ein Stachel, das Befremdliche der Sünde überhaupt und das Geheimnis menschlicher Existenz tiefer einzusehen.

⁶⁰ M. B u b e r, Bilder von Gut und Böse, in: Werke, Bd. 1, München 1962, 643.

⁶¹ B a r t h, Die kirchliche Dogmatik III/3, 342; IV/1, 412 ff.

Die Arbeit und der Bericht der evangelisch-lutherisch/römisch-katholischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche“ 1967-1972 (III)

5. „Arbeitsimmanente“ Ansätze zur Kritik

Die theologische Diskussion und Kritik am Bericht der gemeinsamen Studienkommission steht noch aus^{40a}. Immerhin läßt der Text selbst (Nr. 7—12), lassen die vorherigen Warnungen von H. Conzelmann und ihre Zurückweisung durch W. Kasper⁴¹, lassen vor allem die Sondervoten bereits „arbeitsimmanente“ kritische Bedenken erkennen, die hier — unter Verzicht auf eigene theologische Kritik — herausgestellt werden sollen. Man wird formale, mehr die Arbeitsweise betreffende und inhaltliche Bedenken auseinanderhalten können.

a) Formale Bedenken

W. Kasper⁴² beginnt seine Antwort an H. Conzelmann: „Bei der Arbeit der gemeinsamen Studienkommission ... wurde mit Wasser gekocht.“ Der Bericht der Studienkommission selbst weist dann auch hin auf die ihm vorgegebene thematische Begrenzung der Auflage (Nr. 7), die Grenzen der Arbeit innerhalb dieses Auftrages (Nr. 9), die Behandlung der angegebenen Fragen in nicht genügend „umfassendem Zusammenhang“ (Nr. 10), die Schwierigkeit der unterschiedlichen theologischen Sprache sowie — das gilt vor allem! — des unterschiedlichen theologischen Verbindlichkeitscharakters der theologischen Aussagen in den beiden Kirchen (Nr. 11). Sie bittet darum selbst um eine „möglichst breite Diskussion in den Kirchen“ (Nr. 12). Vor allem springen vier formale Bedenken in die Augen.

(1) Wird unter gleichen Formulierungen Gleiches verstanden? H. Conzelmanns Warnung⁴³, nicht so zu tun, „als ob dieselben Sätze hier und dort anders verstanden werden“, wird man vermutlich demnächst als Kritik noch häufiger

^{40a} Inzwischen hat der „Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim“ 23 (1972) in H. 4 S. 65—84 den Maltabericht recht kritisch durchleuchtet.

⁴¹ Siehe oben A. 20.

⁴² Siehe ebd. 545.

⁴³ H. Conzelmann, in Luth. Monatshefte 9 (1970) 372 (s. A. 17). — Immerhin kann dieser Kritik mit W. Kasper, Realismus (s. A. 20) 545 entgegengehalten werden: „Immer wieder konnten wir entdecken, daß wir nicht nur unter denselben Formeln Verschiedenes meinen, sondern daß wir ebenso unter verschiedenen Formeln dasselbe glauben.“ H. Conzelmanns Warnung und sein Sondervotum lassen aber doch die Frage zu, ob das wirklich für das gesamte Luthertum gilt, ob wirklich in aller Konkretheit auch „für bisher so kontroverse Lehrinhalte wie Dogma und Bekenntnis, Amt und Gemeinde, Rechtfertigung durch Gott und kirchliches Recht“, wie W. Kasper, ebd. 545, meint.

hören. „Geraten wir nicht in die Versuchung der Wortklauberei, indem wir Einverständnis über Worte suchen, also über die Rechtfertigung, über die ökumenischen Symbole, die wir in der Tat gemeinsam haben. In Wirklichkeit sind ‚Dogmen‘ hier und dort so verschieden verstanden, daß bereits der Gebrauch des Oberbegriffs für ‚Dogma‘ einen falschen Schein erregt.“ Die Gefahr, daß gemeinsam ausgehandelte Formulierungen unterschiedlich verstanden werden und einen verschiedenen Stellenwert haben, kann bei derartigen Unternehmungen nie ausgeschlossen werden.

(2) Oben (in 4, a) wurde deutlich: Die im Bericht herausgestellten „Übereinstimmungen“ umlagern „die Mitte des Evangeliums“ und betreffen das gemeinsame „Fundament“, blieben damit aber doch oft sehr im Allgemeinen. Offen blieben weitgehend die *Konkreta*, in die hinein sich die gemeinsam angenommenen Fundamentalwahrheiten artikulieren müssen. Es wurde mehr Einigkeit erzielt über „das Evangelium“ als über „die Kirche“: ihre Eucharistiefeier, die Sakramente, ihre Ordnungen und Ämter.

(3) H. Conzelmanns Sondervotum bezieht sich auf die „historische Relativierung“ der Wahrheitsfrage, wobei er vermutlich besonders an die Rechtfertigungslehre denkt (s. dazu u. unter b, zu 1). Umgekehrt wird vermutlich von katholischer Seite der Vorwurf auf Vernachlässigung der „Fülle“ der Wahrheit, der Relativierung unaufgebarter Wahrheiten, erhoben werden (s. u. unter b, zu 2). Immerhin ist aber zu erwidern: Es entspricht gerade der Anweisung des Ökumenismusdekrets Nr. 11 des Vat. II, „im Vergleich der Lehren miteinander“ nicht zu vergessen, „daß es eine Rangordnung oder ‚Hierarchie‘ der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhanges mit dem Fundament des christlichen Glaubens“.

(4) Kritisch kann schließlich der entscheidende „hermeneutische Ansatz“ der Gespräche, der vielleicht etwas einseitig gehandhabte Weltaspekt (s. o. in I, 5, c), hinterfragt werden. Die Kommission selbst urteilt über ihre Arbeit (in Nr. 10), das Thema „Evangelium und die Welt“ hätten eine „umfassendere Behandlung“ verdient, weil nämlich „Wissenschaftsbereichen wie der Ethik,

“ Vielleicht hätte ein Formulierungsvorschlag aus den vorbereitenden Papieren, der nicht in den Bericht gelangte, hier Bedenken abfangen können, wenn er das weitere Ziel der Bemühungen so umriß: „Der Weg zu voller Kirchengemeinschaft kann nicht gefunden werden, wenn die katholische Kirche im Absehen von der Verantwortung für die Wahrheit Abstriche macht an dem, was sie als zur Ganzheit und Fülle des Evangeliums gehörend glaubt, solange andererseits die Lutherischen Kirchen das beeinträchtigt sehen, was für sie die Mitte des Evangeliums ist. Daher kann der Weg auf die Einheit hin nur so gefunden werden, daß beide Kirchen geduldig und in gemeinsamer theologischer Anstrengung den wahren Kern der Offenbarung tiefer verstehen und von dieser vertieft verstandenen Mitte her zu einer doppelten Übereinstimmung finden: was einerseits in Relation zu dieser Offenbarungsmitte und als notwendige Absicherung derselben unaufgebar ist, wenn das Evangelium rein und ohne Substanzverlust zugleich gelebt und verkündet werden soll, welche Lebens- und Lehrunterschiede andererseits nach dem Prinzip der ‚Hierarchie der Wahrheiten‘ eine kirchliche Einigung nicht notwendig behindern müssen.“

der Soziologie, der Psychologie u. a. mehr als eine theologische Hilfsfunktion“ zukomme. Vermutlich wird aber gerade hier die Kritik ergänzend sagen, die Studienkommission habe sich auf den Weltaspekt zu einseitig eingelassen⁴⁵. Ohne daß der eine Aspekt gegen den anderen ausgespielt werden kann, darf doch wohl gesagt werden: Der entscheidende „vortheologische“ Faktor der Kirchenspaltung ist das *unterschiedliche „geistliche Leben“* in den getrennten Kirchen, die verschiedene Frömmigkeitsstruktur. Theologische Unterschiede ruhen weitgehend auf „vortheologischen“ geistlichen Realitäten auf, einem unterschiedlichen Glaubensleben (das natürlich nicht „unweltlich“ gedacht werden darf)⁴⁶. Immerhin gelang es, diese Wahrheit betont in den Schlußsatz des „Berichtes“ zu bringen: „Die Begegnung mit dem sein Evangelium immer neu zusprechenden Herrn ist mehr als ein rationaler Vorgang. Deshalb wird auch die gemeinsame theologische Anstrengung in einen geistlichen Lebensvollzug hineingenommen werden müssen.“ (Nr. 75)

b) Inhaltliche Bedenken

Die Warnung H. Conzelmanns⁴⁷ vor „ökumenischer Euphorie“ und sein Sondervotum stellen vor allem das protestantische Material- und Formalprinzip der Reformation, zumindest im Verständnis gewisser lutherischer Kreise, gegenüber der Arbeit der Kommission und den Formulierungen ihres „Berichtes“ heraus. Katholische Kritiker können Bedenken erheben, wo die Kommission sich aufgrund ihrer theologischen Ergebnisse — in letzter Stunde — aufgrund der Gespräche zwischen Lutheranern und Katholiken in den USA⁴⁸ zu praktischen Konsequenzen hat drängen lassen.

(1) Manche *Lutheraner* werden wohl wie H. Conzelmann urteilen. Es ist freilich nicht leicht zu verstehen, was dieser in seinem Sondervotum meint, wenn er — wohl betont an letzter Stelle — sagt: „Manchen Aussagen meine ich aus theologischen Gründen direkt widersprechen zu müssen, so der historischen Relativierung der Wahrheitsfrage (S. 9, Nr. 24; S. 10, Nr. 27; S. 25, Nr. 63), ferner Aussagen wie S. 11, Nr. 29, Satz 2.“ Vielleicht denkt H. Conzelmann in der „Wahrheitsfrage“ besonders an den *articulus stantis et cadentis*

⁴⁵ Die Hoffnung von W. Kasper, Realismus (s. A. 20) 546, wird Zustimmung finden, aber auch Ablehnung: „Waren es bisher weitgehend außertheologische Faktoren, welche uns trennten, so sind es heute zunehmend außertheologische Faktoren, welche uns zusammenführen“, jedenfalls, wenn man unter „außertheologischen Faktoren“ „die gegenwärtige gesellschaftliche Situation, das Phänomen der säkularisierten Welt usw.“ (ebd.) versteht.

⁴⁶ „Die Kirche ist nicht eins durch Kirchenrecht, durch Theologie oder durch Organisation, sondern durch den Geist der Einheit, den Geist Christi.“ Die „Verwirklichung“ der Einheit „fordert zwar Organisation, das Recht und die Theologie, aber sie selber ist mehr als all das“, urteilt Kardinal Jan Willebrands in seinem Jahresbericht 1970 (vgl. Cath 25 [1971] 324).

⁴⁷ Siehe oben A. 17.

⁴⁸ Vgl.: *Lutherans and Catholics in Dialogue IV: Eucharist and Ministry*, Washington/New York 1970 (s. u. A. 55). — Vgl. dazu das kritische Referat von A. Averbek, *Gegenseitige Anerkennung des Amtes*: Cath 26 (1972) 172—191.

ecclesiae⁴⁹, unter „historischer Relativierung der Wahrheitsfrage“ die sachliche Hinterfragung speziell der *Rechtfertigungslehre* auf das (biblisch auch anders bezeugte) Rechtfertigungsgeschehen hin und ihre Basierung auf die Rechtfertigungsverkündigung (vgl. Nr. 24 mit Nr. 27), die Auswirkung der Rechtfertigungslehre auf die Amtsfrage (Nr. 63), die freilich von H. Conzelmann sehr relativiert wird (s. o. in I, 6, b), und die Frage kirchlicher Ordnungen (Nr. 29). Vielleicht trifft man die Meinung von H. Conzelmann, wenn man das hier Gesagte von seiner „Warnung“ und den Äußerungen zum Kirchenbegriff her (ebd.) versteht. Dann wäre im Grunde nur unterstrichen als gegeben behauptet, was der Bericht in Nr. 28 selbst als Frage formuliert: „Obgleich eine weitgehende Übereinstimmung im Verständnis der Rechtfertigungslehre möglich erscheint, erheben sich hier Fragen: Welcher theologische Stellenwert kommt ihr zu — und werden die Konsequenzen für Leben und Lehre der Kirche auf beiden Seiten in gleicher Weise beurteilt?“ Wenn diese Frage offen geblieben ist, ist freilich sehr viel offen geblieben, wie schon oben deutlich wurde. Sie wird darum in weiteren Gesprächen, zu denen ja der Bericht ausdrücklich aufruft (Nr. 12), geklärt werden müssen. Gegenüber allerlei engagierten Lebensäußerungen in beiden Kirchen der heutigen Welt gegenüber muß diese Frage sowieso immer erneut mutig gestellt werden.

H. Conzelmann hat vorweg auch gewarnt⁵⁰, das „Formalprinzip“: die Kirche des Schriftprinzips hier — die der Tradition und des kirchlichen Lehramtes dort, zu verwischen: „Bestimmungen wie der jetzige Canon 1323, § 1 (der die *Propositio ecclesiae* betont) kann in der Substanz nicht verändert werden, wenn der Katholizismus nicht protestantisch werden soll⁵¹.“

(2) Manche katholische Kritiken werden den Vorwurf H. Conzelmanns auf „ökumenische Euphorie“ wiederholen — mit besonderem Recht vielleicht nun aber dort, wo die Kommission sich über eine evtl. mögliche Kirchengemeinschaft (s. o. zu II, 4, a) optimistisch äußert und infolgedessen sich — entgegen dem eigentlichen Auftrag der vorbereitenden gemeinsamen Arbeitsgruppe (vgl. Bericht Nr. 2) von außen⁵², besonders in Nr. 63 und Nr. 73 — zu praktischen Konsequenzen hat drängen lassen. Die Basis dafür gab der

⁴⁹ Vgl. seine Warnung in den Luth. Monatsheften (s. A. 17) 372.

⁵⁰ Vgl. ebd. 371 (s. o. unter I, 6, b).

⁵¹ Immerhin kann man mit W. Kasper, Realismus (s. A. 20) 545, antworten: „Die katholische Theologie ist nicht in dem starren und gesetzlichen Sinn Auslegung des Dogmas, daß ihr keine kreativen geschichtlichen Entwicklungen mehr möglich wären . . . Umgekehrt kennt auch die lutherische Theologie eine nicht nur geschichtlich-faktische, sondern auch eine, wenn auch schwer bestimmbare theologische Verankerung in ihrer Tradition und Kirche.“ H. Conzelmanns Bedenken waren offenbar nicht die der anderen lutherischen Mitglieder der Kommission (vgl. den Bericht Nr. 18–23).

⁵² Siehe oben A. 48. — Dr. A. Hasler schrieb schon in seinem Kommentar zur 2. Sitzung (s. A. 7) 488, es „könnte daran gedacht werden, auf beiden Seiten die gewonnenen Ergebnisse im Blick auf konkrete Vorschläge für die Kirchenleitungen auszuwerten“.

schon zitierte, vielleicht etwas vorauseilende Satz des Berichtes Nr. 8 (vgl. auch Nr. 62), der durch die vier vorhergehenden Ergebnisprotokolle „Ergebnisse und Tendenzen“ so keineswegs gedeckt war: „Wir fragen uns jedoch: Müssen die noch verbleibenden Unterschiede als Hindernisse für eine Kirchengemeinschaft betrachtet werden?“ So konnte es katholischerseits zu der „Bitte“ in Nr. 63 und zu der umstrittenen gemeinsamen „Empfehlung“ Nr. 73 kommen: Zwar haben die lutherischen Partner in Nr. 64 erklärt: „Das Bewußtsein der gemeinsamen Verantwortung für die Verkündigung des Evangeliums in der Welt sollte ... die lutherischen Kirchen dazu drängen, die Frage einer *ausdrücklichen Anerkennung des Amtes* der römisch-katholischen Kirche ernstlich zu prüfen.“ Vorsichtiger, aber doch auch unmittelbarer, sprechen die katholischen Partner in Nr. 63 eine „Bitte“ aus: „Deshalb bitten die katholischen Mitglieder die zuständigen Autoritäten in der römisch-katholischen Kirche zu bedenken, ob nicht das Drängende der ökumenischen Situation, welches dem Willen Christi zur Einheit entspricht, verlangt, daß die römisch-katholische Kirche die Frage der Anerkennung des lutherischen Amtes ernsthaft prüft.“ Manche Katholiken werden urteilen, aus der „Bitte“ spreche eine gewisse Wirklichkeitsfremdheit. Mit dem Sondervotum von H. Schürmann, dem das Sondervotum von H. Conzelmann später ausdrücklich beipflichtete (s. u.), kann eingewandt werden: „Das ... lutherische Amt dürfte es in der Wirklichkeit der heutigen lutherischen Kirche bzw. im lutherischen Weltbund nicht geben⁵³.“ Wenn man sich auf die weitgehende Gemeinsamkeit in Ritus und Vollzug der Ordination berief (Nr. 59), dann bleibt doch — gerade wenn man mit dem Bericht (Nr. 57, vgl. auch Nr. 52) die Vorrangigkeit der Sukzession in der apostolischen Lehre betont (!) — immer noch die schwerwiegende Frage, ob unter den Lutheranern dieses Amt in Vergangenheit und Gegenwart „einheitlich verstanden und gewertet (!)“ wurde; vgl. nur die o. (in I, 6, b) zitierten Bemerkungen von H. Conzelmann und nun auch dessen Sondervotum, nach dem „keine einheitliche lutherische Meinung z. B. über Wesen und Bedeutung des Kirchenrechts, des Apostelamts, darüber hinaus des Amtes überhaupt, der Ordination usw.“ besteht.

Die lutherischen Gesprächspartner hatten in Nr. 64 des Berichtes einseitig erklärt: „Auf Grund der festgestellten Gemeinsamkeit im Evangelienverständnis, das für die Verkündigung, Sakramentenverwaltung und liturgische Praxis entscheidende Wirkung hat, meinen die Lutheraner, daß schon jetzt gelegentliche Kanzelgemeinschaft und gelegentliche gemeinsame eucharistische Feiern befürwortet werden können⁵⁴.“ Die Frage der *Interkommunion*

⁵³ Dr. H. Meyer konstatierte richtig in: *Una Sancta* 26 (1971) 336 (s. A. 7), daß „sich z. T. sehr scharf innerhalb der lutherischen Gruppe Unterschiede“ zeigten, „so daß — etwa im Blick auf die Frage nach Amtsscharisma und Ordinationsverständnis — von einem geschlossenen lutherischen Konsens nicht die Rede sein konnte“; vgl. ders., *Zwischenkirchliche Gespräche* (s. A. 7) 301.

⁵⁴ Es hängt mit dem Arbeitsgang der Studienkommission — der Einfluß der USA-Gespräche (s. A. 48) auf die Studienkommission wirkte sich erst auf der 3. Arbeitssitzung im Gespräch aus — zusammen, daß es zu einer gemeinsamen diesbezüglichen Erklärung im Bericht nicht schon in Zusammenhang von

ist mit der Amtsanerkennung — besonders für die meisten Katholiken — eng verkoppelt. Richtig stellt der Bericht in Nr. 73 fest: „Die Unklarheit hinsichtlich einer gemeinsamen Lehre vom Amt bildet noch eine Schwierigkeit für wechselseitige Interkommunionvereinbarungen.“ Von daher macht dann die gemeinsame „Befürwortung“ von Nr. 73 Schwierigkeiten: „schon jetzt zu befürworten, daß die kirchlichen Autoritäten ... gelegentliche Akte der Interkommunion (etwa bei ökumenischen Anlässen, in der Mischehenseelsorge) ermöglichen sollen.“ Die auf der 4. Sitzung gemeinsam formulierten „Tendenzen und Ergebnisse“ trugen noch der katholischen Kontroverse innerhalb der Studienkommission Rechnung, wenn sie objektiver formulierten: „Gleichwohl schienen vielen gelegentliche Interkommunionsakte ... zu verantworten und zu befürworten zu sein⁵⁵.“ Da der Abschlußbericht diese Objektivität aufgab, kam es fast notwendig zu Sondervoten in dieser Frage, so sehr entschieden von Bischof H. Martensen: „Eucharistie und kirchliches Amt können nach katholischem Glaubensverständnis schlechthin nicht getrennt werden“, wie es „eine Eucharistie ohne Gemeinschaftsbezug nie geben kann“. Von daher sind die katholischen Autoritäten überfordert, wenn sie Katholiken erlauben sollen, auch nur gelegentlich am lutherischen Abendmahl teilzunehmen (vgl. ebd. Abs. 3). Höchstens die einseitige „begrenzte Zulassung“ zur eigenen Abendmahlsfeier“ könnte unter bestimmten Umständen ins Auge gefaßt werden, meint das Sondervotum von H. Schürmann. Auch Pater J. L. Witte SJ, der in Malta in seinem Kurzreferat⁵⁶ fragend die Möglichkeit gegenseitiger begrenzter Zulassung in „Notfällen“ zur Diskussion stellte (S. 9: „für eine Mischehe, oder auch für Zusammenkünfte ökumenischer Gruppen unter gewissen Bedingungen, die Gleichgültigkeit, Verärgerung oder Verwirrung ausschließen?“), meinte ebd.: „Jedenfalls sollte, glaube ich, die römisch-katholische Kirche der offenen Kommunion unserer eigenen Eucharistiefeier gegenüber großzügiger sein, als im Ökumenischen Direktorium (Nr. 55^{56a}) zum Ausdruck kommt.“ Da nachträglich (am 18. 2. 72) Pater J. L. Witte eine Erklärung abgab, in der er nur noch von „gelegentlichen Akten der begrenzten Zulassung zur eigenen Abendmahlsfeier“ geredet wissen wollte, und auch noch Prof. A. Vögtle

Nr. 63/64, sondern gewissermaßen „anhangsweise“ erst in Nr. 73 kam. An das oben (in I) Gesagte kann hier mit den Worten von Dr. H. Meyer, in *Una Sancta* 26 (1971) 338 (s. A. 7), erinnert werden: „Mehr noch als von der Frage der Amtsanerkennung kann vom Interkommunionsproblem gesagt werden, es habe sich der Studienkommission ‚aufgedrängt‘; denn keine der Tagungen und keines der Referate hatte die Eucharistiefrage erörtert und somit einen Anknüpfungspunkt geboten. Es gab deshalb auch Stimmen, die sehr nachdrücklich von einer Stellungnahme zu dieser Frage abrieten. Die Mehrheit der Kommission bestand jedoch darauf.“

⁵⁵ Vgl. das hektographierte Berichtsheft über die 4. Sitzung S. 84.

⁵⁶ Siehe oben A. 12.

^{56a} Vgl. die inzwischen ergangene *Instructio* des Einheitssekretariats (vgl. *Osservatore Romano* vom 8. 7. 72) über die Zulassung von Nichtkatholiken zur Eucharistie.

sich nachträglich dem Sondervotum von Bischof H. Martensen anschloß (s. o. unter II, 1, c), ist nunmehr die Empfehlung in Nr. 73 von der Mehrzahl der katholischen Mitglieder der Studienkommission nicht mehr gedeckt.

6. Die mutmaßliche Aufnahme und Effektivität des Berichtes

a) Zunächst wäre zu fragen: Wie werden die beiden angesprochenen Kirchen reagieren? Von einer geplanten offiziellen Stellungnahme des Einheitssekretariats und des Lutherischen Weltbundes zu dem Bericht war bisher nicht die Rede⁵⁷. Es muß abgewartet werden, ob die beiden Adressaten sich zu diesem in irgendeiner Form öffentlich äußern werden. In diesem Zusammenhang ist die Eröffnungsansprache von Kardinal Jan Willebrands auf der Vollversammlung des Einheitssekretariats vom 8.—16. Februar 1972 zu beachten — wenn man bedenkt, daß der offizielle Freigabetermin des „Berichtes“ der 9. Februar 1972 war. Der Lagebericht des Kardinals nennt die Amtsfrage „*the hardest question*“, die „*theological and pastoral*“ angegangen werden müsse und bei der die Frage „*of the present value ... and that of a future reconciliation*“ zu unterscheiden sei. Vermutlich hatte der Kardinal den „Bericht“ der Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche“ mit im Auge, wenn er auf die Notwendigkeit hinwies „*weighing obviously the value of the documents*“ derartiger Dialoge. „*This is a time of progress and maturing ... Our task is to contribute to the maturing process*“⁵⁸.

⁵⁷ Brief von Dr. H. Meyer vom 4. 2. 1972.

⁵⁸ Vgl. Information Service (Vatican City) in Nr. 17 (April 1972/II), 3—12, hier 9 f. — Inzwischen wurden weitere Äußerungen des Kardinals bekannt, die die Richtung der römischen Kritik ahnen lassen: Die HK 26 (1972) 61 berichtet, der Kardinal Jan Willebrands habe am 17. 1. 1972 in einer Rundfunkansprache zur Weltgebetsoktav 1972 „im Unterschied zu der mehr beiläufigen Erwähnung des katholisch-lutherischen Dokumentes ‚Das Evangelium und die Kirche‘ ... die große Bedeutung des Konsensus, den die Gemischte Kommission aus anglikanischen und katholischen Theologen über die Lehre von der Eucharistie erreicht habe“, unterstrichen. „Im Rahmen einer Prüfung des Textes durch die kirchlichen Autoritäten sei eine Befragung sowohl der katholischen Episkopate in Ländern mit anglikanischen Kirchen wie auch der betreffenden anglikanischen Bischöfe eingeleitet worden. Nach Eingang der Stellungnahmen zu dem Text der Kommission werde diese den Wortlaut nochmals bearbeiten, um ihm die endgültige Fassung zu geben.“ Daß mit dem Bericht der evangelisch-lutherischen/römisch-katholischen Studienkommission analog verfahren werden könnte, zeichnet sich nirgends ab. — Im Hamburger „Kirchenboten“ vom 26. 3. 1972 war ferner zu lesen, Kardinal Jan Willebrands habe vor der nord-deutschen „Evangelisch-Katholischen Gebietskommission“ sich über den lutherisch-katholischen Dialog in den USA und über die Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche“ geäußert: »Zwar könne bisher von diesen beiden Studiengruppen nicht gesagt werden, schränkte Willebrands ein, daß sie bereits Lösungen gebracht hätten, aber durch ihre Arbeit seien die wahren Probleme, die den Kirchen heute begegneten, und die Methode, wie eine Lösung gefunden werden könnte, aufgezeigt worden. Alle Dokumente dieser beiden Arbeits-

b) „So wie die Dinge gegenwärtig liegen, wird man gut daran tun, keine allzu weit gespannten kurzfristigen Hoffnungen zu hegen“, warnte schon vor Abfassung des Berichtes W. Kasper⁵⁰. „Die Verabschiedung und Veröffentlichung eines gemeinsamen Schlußberichtes wird darum zunächst die Aufgabe haben, in beiden Kirchen einen Prozeß der Bewußtseinsbildung in Gang zu

gruppen bedürften jedoch noch einer kritischen Überprüfung und des weiteren Studiums. Die „Internationale Studienkommission“ habe das Thema „Evangelium und Kirche“ behandelt. Diese Themen seien in vier Unterthemen aufgliedert worden: 1. „Evangelium und Überlieferung“; 2. „Evangelium und die Welt“; 3. „Evangelium und kirchliches Amt“; 4. „Evangelium und Kircheneinheit“. Der Teil des Abschlußberichtes, in dem die beiden ersten der genannten Themen behandelt sind, erwecken allerdings den Eindruck, betonte der Präsident des Einheitssekretariates, daß hier „eher die Bedeutung des Evangeliums als die der Kirche untersucht worden“ sei. Auf diese Weise sei man auf die Fragen, welche in den letzten beiden Teilen behandelt werden, nicht genügend vorbereitet. „Hier hat man uns vielmehr Fragestellungen als Feststellungen geboten“, bedauerte Willebrands. Auf die Frage der Eucharistie eingehend, sagte der Präsident des Einheitssekretariates, gerade dieser Problembereich bedürfe noch eines „weiteren tiefen und unvoreingenommenen Studiums“. Vor allem dürfe der ekklesiale Kontext (der Zusammenhang mit der Kirche) nicht unterschlagen werden. Ebenso müsse bei dieser Frage darauf gedrängt werden, daß der Begriff des Amtes, wie er sich aus der theologischen Tradition und aus dem Leben der Kirche ergebe, geklärt werden. Bisher habe die Internationale Kommission nur kurzgefaßte Bemerkungen über den Primat des Papstes und die Frage der Interkommunion gemacht. Ohne aber diese Probleme zu behandeln, könnten Lösungsversuche auf die Einheit der Kirche hin nur voreilig sein.“ — In dem oben (s. A. s. 8 a) genannten Referat von Kardinal Jan Willebrands finden sich (S. 26) aber auch noch recht positive Äußerungen: „Wir können nicht die Verantwortung auf uns nehmen, die viele Arbeit, die in den verschiedenen Dialogen, auf nationaler und internationaler Ebene, ich wage es zu sagen nicht ohne das Wehen des Geistes Gottes, geleistet worden ist, und deren Ergebnisse brach liegen zu lassen. Auch für die nichtkatholischen Teilnehmer an den Dialogen und für ihre Gemeinschaften stellen die Dialoge und das anschließende Studium einen providentiellen Reifungsprozeß dar, der, mit der Gnade Gottes, auch in jenen grundlegenden Glaubenswahrheiten, in bezug auf die wir heute noch getrennt sind, langsam zur vollen Einheit führen. Diese Bemerkungen beziehen sich vor allem auf den Dialog mit dem Lutherischen Weltbund, den Methodisten und den Anglikanern.“ Ebd. kann man weiter lesen: „Das Einheitssekretariat wendet auf diesem Gebiet für gewöhnlich folgendes Verfahren an: Wir sorgen dafür, daß solche Schlußstriche in geeigneter Weise in einer oder mehreren theologischen Zeitschriften veröffentlicht werden. Auf diesem Wege sucht man den Fachleuten die Möglichkeit zu geben, ja sie anzuregen, daß sie die Berichte prüfen, und ihre Bedenken und Kritiken anmelden. Auf diesem Wege sind, sei es durch die Kommissionen, sei es durch nachträgliche Prüfung der Berichte, schon manche überraschende Konvergenzen oder Wesenskeime für neue Entwicklungen entdeckt worden. Das ganze Material, das sich aus solcher Diskussion ergibt, wird dann von der zuständigen Kommission benutzt, um ihre Berichte neu zu prüfen, tiefer zu begründen oder neu zu formulieren.“

⁵⁰ W. Kasper, *Realismus* (s. A. 20) 545.

bringen ... Ich selbst baue nicht in erster Linie auf eine mehr oder weniger positive Beurteilung der Ergebnisse durch den Apostolischen Stuhl oder das Exekutiv-Komitee des Lutherischen Weltbundes, ich vertraue vielmehr auf die Selbstevidenz der Wahrheit.“ Der Bericht hat — da von einer offiziell beauftragten Kommission erstellt — gewiß sein inneres Gewicht in der Öffentlichkeit der Kirche, zumal er den Fragestand des ökumenischen Gesprächs aufdeckt und damit das weitere Fragen — in Ablehnung oder Zustimmung — in Richtungen lenkt. Richtig betonte Dr. H. Meyer⁶⁰, daß nicht nur nach der theologischen „Neuigkeit der Ergebnisse gefragt werden dürfe, daß man vielmehr urteilen müsse auf dem Hintergrund der gesamtkirchlichen Situation und der in den Kirchen noch heute geltenden Lehr- und Bekenntnisaussagen ... Wenn man bedenkt, daß die Studienkommission einen gesamtkirchlichen und offiziellen Auftrag hatte, also nicht lediglich als theologisches Forscherteam arbeitete, so wird man sagen können, daß hier in ökumenisches Neuland vorgedrungen und einige wichtige Marksteine gesetzt wurden“. So wird der Bericht für lutherisch-katholische Gespräche auf unterer Ebene gewiß nicht ohne Bedeutung bleiben.

Abschließend sei noch einmal gesagt, was einleitend schon betont wurde: Wir wollten vorstehend keineswegs in eine theologische Auseinandersetzung mit der Arbeit und dem Bericht der Studienkommission eintreten, sondern nur auf die „innerbetrieblichen“ Divergenzen des Berichtes, soweit sie öffentlich dokumentiert sind, und die Grenzen desselben, soweit sie sich in diesem selbst bzw. in den beigegeführten Sondervoten artikulieren, hinweisen. Wir möchten damit die Ermutigung unterstreichen, die der Bericht in Nr. 12 selbst gibt: „Die Grenzen der Arbeit der Studienkommission können teilweise dadurch ausgeglichen werden, daß man den vorliegenden Bericht einer möglichst breiten Diskussion in den Kirchen unterwirft.“

Prof. Dr. Heinz Schürmann, Erfurt

⁶⁰ H. Meyer, *Una Sancta* 26 (1971) 332. (s. A. 7).

Blank, Josef: Jesus von Nazareth. Geschichte und Relevanz. — Freiburg—Basel—Wien, Herder. 1972. 152 S. Kart. lam. 14,80 DM.

Die viel zitierte Mündigkeit der Christen setzt zweifellos ein bestimmtes Maß an theologischer Information voraus. Man ist daher Blank dankbar für den Versuch, die oft verschlungenen Wege und nicht selten verdächtigten Ergebnisse der wissenschaftlichen Exegese einem breiteren Publikum darzubieten. Man darf ihm bescheinigen, daß er seiner nicht leichten Aufgabe gerecht geworden ist.

Das literarische Genus des „theologischen Essays“ korrespondiert dem sachlichen Anliegen. Geschickt werden auch schwierige Fragen entwickelt und, in den rechten Zusammenhang hineingestellt, einer Lösung zumindest nähergebracht. Die Darstellung ist eingängig, verfällt aber nicht einem platten Journalismus.

Kritisch anzumerken wäre, daß die ursprüngliche Eigenständigkeit der im Buch zusammengefaßten drei Beiträge („Der Christus des Glaubens und der historische Jesus“ S. 11—92, „Was Jesus heute will. Überlegungen zur Ethik Jesu“ S. 93—121, „Der historische Jesus und die Kirche“ S. 122—150) manchmal zu spürbar ist. Einer redaktionellen Überarbeitung hätten unnötige Wiederholungen anheim fallen müssen. Zudem könnte die in sich willkommene Kürze der Darstellung hin und wieder zu Mißverständnissen Anlaß geben, wie etwa die Rede vom „Humanum“ im Zusammenhang mit den Wundern Jesu (S. 76) oder die folgenden, das Verhältnis Jesus-Kirche anvisierenden Sätze: „Die These: Jesus hat die Kirche gestiftet, besagt zu viel und zu wenig. Zu viel, indem sie historisch nicht verifizierbar ist; zu wenig, indem sie dem Faktor Kirche ein Gewicht verleiht, das die bleibende Rückkoppelung an Person und Wirken Jesu minimalisiert“ (S. 149).

Trotz dieser Ausstellungen ist Blanks Veröffentlichung zu begrüßen. Man wünscht, daß sie von vielen interessierten und mitdenkenden Christen gelesen wird.

G. Schmah, Aachen

Crenshaw, James L.: Prophetic Conflict. Its Effect upon Israelite Religion. (BZAW 124). — Berlin: W. de Gruyter. 1971. 134 S. Lw. 54,— DM.

Die Arbeit beschäftigt sich mit den Ursachen und Auswirkungen jenes Konfliktes innerhalb der atl. Prophetie, der besonders in der Auseinandersetzung mit dem Phänomen der falschen Propheten sichtbar geworden ist und der in dem von Glaubenskrisen erschütterten Gottesvolk schließlich zu einer teilweisen Verdrängung der Prophetie durch das weisheitliche und apokalyptische Denken geführt hat. Nach einem gerafften Überblick über die bisherige Prophetenforschung (I) handelt C. deshalb zunächst über die Glaubenskrisen im alten Israel (II), spricht dann von der Unfähigkeit der Prophetie, der in dieser Krise beschlossenen Herausforderung zu begegnen (III), und hebt angesichts dieser Lage die Unvermeidlichkeit der falschen Prophetie hervor (IV), um abschließend die Suche Israels nach einer Lösung zu diskutieren (V). Es folgen zwei Exkurse, die sich mit der falschen Prophetie im ntl. Zeitalter (A) sowie mit dem Problem von Autorität und Gewißheit im weisheitlichen und prophetischen Schrifttum befassen (B).

C. kommt zu dem Ergebnis, daß die konfliktauslösende Spannung in den prophetischen Kreisen ihren Hauptgrund in der Natur der Prophetie selber hatte, insofern einerseits menschliche Schwäche die Ausführung des göttlichen Sendungsauftrages behindern und verfälschen konnte, andererseits aber auch die ichfremde Autorität Gottes dem Propheten eine ganz und gar ungewöhnliche Botschaft aufzutragen vermochte, die Unverständnis und Widerspruch hervorrufen mußte. Als eine schwere Behinderung für die Propheten erwies sich der Umstand, daß sie über keinen absolut gültigen Ausweis zur Legitimierung ihrer Sendung verfügten und daß ihr hoher Anspruch an die Geschichte keineswegs immer von der geschichtlichen Alltagserfahrung gestützt wurde. So kam es, daß man im Volk aus Mißtrauen und Unsicherheit gegenüber der Prophetie sich anderswo, nämlich bei der Weisheit und der Apokalyptik um geistliche Weisung bemühte, ohne allerdings die Prophetie ganz zu vergessen. Im Gegenteil: es gab nicht nur Kreise, die das Erbe der Propheten sorgfältig hüteten, sondern es fanden auch im weisheitlichen und apokalyptischen Denken Kerngedanken der prophetischen Theologie weitgehend Aufnahme.

Auch wenn die Exegese nicht weniger Stellen und besonders die Schlußfolgerungen der Arbeit umstritten bleiben, so hat C. doch aufs Ganze gesehen einen bedenkenswerten Beitrag zur Prophetenforschung geleistet.

E. Haag, Trier

Eckert, Jost: Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief. (Biblische Untersuchungen Bd. 6). — Regensburg: Pustet. 1971. XII u. 260 S. Kart. 45,— DM.

Die Münchener Dissertation stellt es sich zur Aufgabe, am Beispiel des paulinischen Kampfes gegen seine Gegner in Galatien „die bewegte Geschichte des christlichen Glaubens in seiner Entstehungszeit zu verfolgen und das Selbstverständnis der Urchristenheit zu erheben“. Dazu sind vor allem die immer noch umstrittenen Fragen zu klären, wer die Gegner des Apostels sind (nomistische oder gnostisierende Judaisten?), ob Paulus sie etwa mißverstanden hat oder gegen verschiedene Fronten kämpfen mußte. Der Verf. stellt sich dabei auf den methodisch allein tragfähigen Boden: den einzig authentischen Zeugen der galatischen Ereignisse Paulus, und warnt vor voreiliger Zuhilfenahme fragwürdiger Sekundärquellen und Spekulationen. An Hand der Aussagen des Gal-Briefes stellt er dann fest, daß Paulus im gesamten Brief sehr polemisch und in scharfer „Konsequenzmacherei“ gegen ein nomistisches Judentum kämpft, das die Galater zur Annahme der Beschneidung und des Gesetzes bewegen will und im Evangelium des Apostels die Aufgabe der Kontinuität der Heilsgeschichte sieht. Der Verf. betont, das Apostelkonzil (Gal 2, 1 ff.) habe, wie der sog. „Antiochenische Zwischenfall“ (Gal 2, 11 ff.) zeigt, die entscheidenden theologischen Fragen zwischen Juden- und Heidenchristen nicht gelöst, sondern es sei nur ein Kompromiß gewesen. Die im Gal-Brief bekämpften Judaisten sind daher jenen Kräften zuzurechnen, die schon immer gegen das gesetzesfreie Evangelium des Apostels und darum auch gegen diesen selbst gekämpft haben.

L. Schenke, Mainz

Ernst, Josef: Schriftauslegung. Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testaments und im Neuen Testament. — München—Paderborn—Wien. Schöningh. 1972. 481 S. Lw. 32,— DM.

„Exegeten von zum Teil sehr unterschiedlicher Prägung (wollen) an einigen Modellfällen aufzeigen..., wie man ein grundlegendes Problem der heutigen Bibelwissenschaft angehen kann und auf welche Weise nach ihrer Auffassung Lösungen gesucht werden müssen“ (7).

Drei Aufsätze (von zehn) sind Erstveröffentlichungen. Unter diesen ragt die Arbeit von G. Richter über „Die alttestamentlichen Zitate in der Rede vom Himmelsbrot Joh 6, 26—51a“ als selbständige Studie (mit eigenem Inhaltsverzeichnis und ausführlichem Literaturverzeichnis) auch quantitativ (193—279) heraus. R. kommt zu dem vielfach begründeten und sorgsam abgesicherten Ergebnis, daß der vierte Evangelist dem Wort Gottes in großer Freiheit gegenübersteht, daß er seine Deutung des Alten Testaments auch von neuen Situationen und neuen Tendenzen abhängig macht.

J. Eckert (Paulus und die Jerusalemer Autoritäten nach dem Galaterbrief und der Apostelgeschichte. Divergierende Geschichtsdarstellung im Neuen Testament als hermeneutisches Problem) bietet ein Parergon seiner Dissertation über die Auseinandersetzung des Paulus mit seinen Gegnern im Galaterbrief. Darin wird die idealisierende Geschichtsschreibung der Apostelgeschichte herb getadelt („Die Kirche wird zum Gefangenen ihres eigenen einmal fixierten Geschichtsbildes“).

A. Sand („Wie geschrieben steht...“). Zur Auslegung der jüdischen Schriften in den urchristlichen Gemeinden) zeigt an einigen Beispielen aus verschiedenen Schriftgruppen des Neuen Testaments, daß das Verhältnis vom urchristlichen zum jüdischen Schriftverständnis nicht nur divergierend, sondern zum Teil stark polemisierend und nicht selten aggressiv ablehnend war. Es werden Ergebnisse der neuen christlichen Hermeneutik abschließend formuliert.

Die übrigen Aufsätze (zwei von O. Kuss, zwei von J. Ernst, ein weiterer von A. Sand und einer von F. Schröger) sind 1970 bereits in Zeitschriften und ein weiterer von O. Kuss ist 1963 in der Festschrift für J. Schmid erschienen. „Die Beiträge wurden für den Neudruck zum Teil abgeändert und vervollständigt“, heißt es abschließend (412). Leider gehörte zu dieser Vervollständigung kein Register am Ende des Buches; für einen Sammelband ist diese Lücke sehr schmerzhaft.

W. Pesch, Mainz

Gnilka, Joachim: Der Epheserbrief. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Bd. X/2. — Freiburg—Basel—Wien. Herder. 1972. XVIII u. 328 S. Ln. 53,— DM.

Mit der vorliegenden Erklärung des Epheserbriefes ist die Reihe „Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament“ um einen hervorragenden weiteren Band bereichert worden. Der Verfasser, Professor für Neues Testament in Münster, hat damit seinem

sehr beachteten Kommentar zum Philipperbrief einen nicht minder vorzüglichen zur Seite gestellt.

Die Vorzüge dieses Kommentars liegen in den klaren Positionen, die der Verf. zu den umstrittenen Problemen des Epheserbriefes einnimmt, sowie in seiner nüchternen, aber weder das theologische noch das kerygmatische Anliegen heutiger Exegese vernachlässigenden Analyse. Das Verhältnis des Eph zum Kol wird eindeutig als literarische Abhängigkeit bestimmt. Der Verfasser des Briefes ist nicht Paulus, sondern ein in der Tradition des Paulus stehender Anonymos. Nicht gnostische Vorstellungen beherrschen die Anschauungswelt des Briefes, sondern die synkretistische Gedankenwelt des hellenistischen Judentums. Auf die Nähe der Briefaussagen zu Anschauungen von Qumran und der spätjüdischen Apokalyptik wird hingewiesen.

Besondere Aufmerksamkeit widmet der Verf. der Frage nach der konkreten Gemeindesituation, die der Brief voraussetzt. Stets versteht er es auch bei der Kommentierung der Einzelaussagen, die Adressaten lebendig in den Blick zu bringen und vor dem Hintergrund ihrer theologischen und existentiellen Situation das Anliegen des Briefes zu erhalten. Die zentrale Bedeutung der Ekklesiologie für den gesamten Brief wird dabei immer präsent.

Der Verf. verbindet exakte Wissenschaftlichkeit mit theologischer Durchdringung der Briefaussagen. Auch ohne ausdrückliche Aktualisierung ist doch der Ansatz für die heutige Verkündigung immer vorhanden. Dem Verf. gebührt Dank für seine Leistung.

L. Schenke, Mainz

Heinen, Karl: Das Gebet im Alten Testament. Eine exegetisch-theologische Untersuchung zur hebräischen Gebetsterminologie. — Rom: Universitätsdruck Gregoriana, 1971. 161 S. Kart.

Die Arbeit ist ein Teilabdruck der römischen Dissertation des Verfassers, aus der die Untersuchung zum Verbum hitpallel ausgewählt worden ist. Sie befaßt sich mit den Bedeutungen dieses Verbums, seiner Etymologie und den sich daraus ergebenden Folgerungen.

H. erkennt, daß der früheste Wortgebrauch des Verbums hitpallel die Bedeutung „Fürbitte tun“ hat, eine Bedeutung, die bis hinauf zu den jüngsten Schichten des AT durchgehalten hat. Zeitlich früher, als man bisher angenommen hat, nämlich schon in der frühen Königszeit, ist neben der spezifischen Bedeutung „fürbitten“ die mehr allgemeine Bedeutung „bitten, beten“ bekannt. Diese beherrscht schließlich das Feld, ohne die Fürbittbedeutung verdrängen zu können. Die etymologische Vorgeschichte von hitpallel ist nur schwer zu erhellen. Wahrscheinlich entstammt der Begriff dem Rechtsbereich, wo er die Grundbedeutung hatte „sich zum Schiedsrichter machen“, „sich zu einem machen, der für einen anderen eintritt“. Über das rechtlich-kultische Geschehen der Bundeserneuerung, wie H. meint, könnte hitpallel in den Kultbereich Eingang gefunden haben und zu einem religiösen Terminus geworden sein. Eine ausführliche Darlegung über die Fürbitte und das Bittgebet faßt die religiösen Vorstellungen und Gehalte zusammen, die das AT mit dem Verbum hitpallel verbindet.

Die Arbeit versteht sich als einen ergänzenden Beitrag zur Theologie des Gebets im AT. Hier liegt in der Tat ihr Wert und ihre nicht zu verkennende Bedeutung.

E. Haag, Trier

Hoffmann, Paul: Studien zur Theologie der Logienquelle (Neutestamentliche Abhandlungen N. F. 8). — Münster: Aschendorff, 1972. VIII und 357 S. Ln. 68,— DM.

In stärkerem Maße bemüht sich die heutige Bibelwissenschaft, zu den älteren Schichten der neutestamentlichen Schriften vorzustoßen und deren je eigene Konzeption zu erheben. Sie leistet damit einen wichtigen Beitrag zur komplexen Frage nach Entstehung und Entfaltung des christlichen Glaubens. Die vorliegende Münsteraner Habilitationsschrift fragt nach den prägenden Zügen des Matthäus und Lukas gegen Markus' gemeinsamen Überlieferungsgutes; sie untersucht also, nach der synoptischen Zwei-Quellen-Theorie, die Theologie der Logienquelle.

Hoffmann gliedert seine Untersuchung in drei Teile. Der erste behandelt das von der „Naherwartung“ geprägte Geschichtsverständnis der Logienquelle (S. 13–79). Auffällig ist, daß die hinter Q stehende „Gruppe“ (mit Absicht zieht H. diesen Terminus dem theologisch vorbelasteten „Gemeinde“-Begriff vor S. 10) in ihre Sammlung der Jesusworte die Täuferpredigt mitaufnimmt. Seine Botschaft muß also für sie noch Aktualität und Gültigkeit besitzen. Einer Interpretation geht hier, wie auch bei allen anderen befragten Texten, eine

Rekonstruktion der ursprünglichen Q-Gestalt voraus. Der Verfasser kommt zu dem Ergebnis, daß Q die vom Täufer ausgesprochene Naherwartung nicht abschwächt, zugleich aber auch dessen Verkündigung „christologisch“ aktualisiert, indem sie den von Johannes angekündigten Richter „mit dem (als Menschensohn kommenden) irdischen Jesus (identifiziert)“ (S. 33). Den hier beobachteten „Dreiklang von Naherwartung, Gericht und Richter“ (S. 34) weist an Hand weiterer Kompositionen (z. B. der Botenrede und der programmatischen Rede) als einen Grundakkord von Q aus. Ihn stören auch nicht die in den drei Knechtsgleichnissen Lk 12, 39 f./Mt 24, 43 f.; Lk 12, 42–46/Mt 24, 45–51; Lk 19, 12–27/Mt 25, 14–30 angeschlagenen, manchmal im Sinne der Parusieverzögerung gedeuteten Töne; denn Naherwartung und Paränese schließen einander nicht aus (S. 40). In den Logien Mt 11, 12 f./Lk 16, 16, denen es um die geschichtliche Einordnung des Täufers geht, zeigt sich derselbe Erwartungshorizont: mit Johannes beginnt die Endzeit; sie stellt sich zunächst dar als eine bis auf den Tag andauernde Phase der Bedrängnis (H. vermutet Konflikte mit Anhängern der zelotischen Aufstandsbewegung S. 78); diese wird jedoch bald abgelöst durch das Kommen des Menschensohnes.

Der zweite Teil „Jesus, der Menschensohn“ ist der umfangreichste (S. 81–233). Hier stellt Hoffmann — vor allem gegen A. Polag — die exklusive und titulare Anwendung der Menschensohnprädikation auf Jesus heraus (S. 92–98). Wie es zu diesem Bekenntnis kommt, erschließt eine Analyse von Lk 10, 21 f./Mt 11, 25–27. Diese Q-Logien verraten eine auffallende Nähe zu den urchristlichen Osteraussagen. In der Oster-Apokalypsis ist demnach der Ursprungsort des Bekenntnisses und zugleich der Grund für das Wirken der Gruppe und die Entstehung der Sammlung zu sehen. „Durch die österliche Apokalypsis wurde den Anhängern Jesu deutlich, daß der Anspruch Jesu und damit auch seine Botschaft mit seinem Tode nicht vergangen sind, sondern in einer ungeahnten Weise Gültigkeit bekamen“ (S. 142). Jesu Worte bestimmen die Gegenwart der Gruppe und erschließen ihr als Worte des Menschensohnes die Zukunft; daher werden sie tradiert und im Vollzug dieser Weitergabe zugleich neu interpretiert (S. 154). Das Menschensohnbekenntnis beeinflusst das weisheitlich-prophetische Jesusverständnis (S. 158–190) und beginnt diese ältere Vorstellung zu durchdringen, die ihrerseits durch die Gleichsetzung von Abgelehntem (Prophetengeschick) und Richter an Brisanz gewinnt (S. 189). Das Bekenntnis zu Jesus als dem Menschensohn überformt ebenfalls die Aussagen über das Verhältnis Jesus-Johannes (S. 190–233). Einerseits rühmt Jesus den Täufer als den „Größten vom Weibe Geborenen“ (Mt 11, 11a), andererseits nennt er den „Kleinsten im Himmelreich“ größer als ihn (Mt 11, 11b). Als Schüler des Täufers mag Jesus zunächst als der Geringere erscheinen, seine eschatologische Funktion aber macht ihn zum „Stärkeren“ (Lk 3, 16), zum endgültig Überlegenen (S. 224); ihm kann Johannes lediglich Bote, „Vorläufer“ sein. Das Bekenntnis zum Menschensohn Jesus führt also zu einem Wandel des Täuferverständnisses und zu einer Neuinterpretation seiner Predigt (S. 233).

Den Ausgangspunkt des abschließenden dritten Teils der Untersuchung („Die Boten Jesu“ S. 236–331) bilden die in Lk 10/Mt 10 wiedergegebenen Botensprüche. Diese Sprüche spiegeln nach Hoffmann noch deutlich die geschichtliche Situation: die Gruppe greift in Auseinandersetzung mit der zelotischen Bewegung auf die Worte Jesu zurück; ihr Bekenntnis zu Jesu bedingt entschiedenes Eintreten für den Frieden (S. 310 f.). Ihr gänzlich anspruchloses Auftreten hat die Funktion eines Zeichens, es dient der Demonstration ihres Programms (S. 320). Letztlich begründet ist dieses ungewöhnliche Verhalten in der vertrauensvollen Erwartung des Reiches, demgegenüber alle anderen Werte verblissen (S. 327).

Das Werk hat einen klaren Aufbau. Die einzelnen Schritte der Untersuchung werden deutlich angegeben; mit Sorgfalt auch die „Vorarbeiten“ begründet und durchgeführt (z. B. Ableitungen und Herkunftsbestimmungen und nicht zuletzt die trotz ihrer Kürze treffliche Interpretation der markinischen Aussendungsperikope Mk 6, 7–13 S. 237–243). Zusammenfassungen am Ende und Überleitungen zu Beginn der Kapitel und Abschnitte erleichtern die Lektüre. Methodisch richtig wird zunächst der jeweilige Q-Text rekonstruiert. Solche Versuche aber werden trotz mancher neuer Einsichten in die Redaktions-tätigkeit der Evangelisten in Einzelheiten hypothetisch und damit kontrovers bleiben, so daß auch die Ergebnisse Anlaß zu weiterer Diskussion über die Theologie der Logienquelle und ihren Sitz im Leben bieten dürften.

G. Schmah, Aachen

Jesus in Nazareth: Hrsg. von E. Grässer, A. Strobel, R. C. Thannehill, W. Eltester (BZNW 40). — Berlin: W. de Gruyter, 1972. 153 S. Ln. 64,— DM.

Die in diesem Band vereinigten Aufsätze treffen sich in der Thematik: alle vier behandeln Jesu Auftreten in seiner Vaterstadt Nazareth.

E. Grässer untersucht die entsprechende Markuserikope Mk 6, 1–6a (S. 1–37). Entgegen früherer Auslegungen, welche die „Anschaulichkeit“ der Geschichte als Kriterium für die Historizität des Berichteten werteten, betont G. die Vorrangigkeit der literarischen Perspektive. Die Versuche der Literarkritik, gewisse Risse und Unebenheiten im Text (S. 8–10) auf die Kontamination zweier Quellen zurückzuführen, befriedigen nicht. Gerade solche „Ungereimtheiten“ haben bestimmte „Aussagefunktionen“ (S. 14). G. fragt also redaktionsgeschichtlich nach den Intentionen des Evangelisten. Er arbeitet Vers für Vers die markinische Redaktionsarbeit heraus (S. 14–27) und kommt zu dem Schluß, daß die „tragenden Elemente“ der Erzählung (Jesu Auftritt als Lehrer und Wundertäter — Jesu Verwerfung — der Unglaube) auf das für Markus typische Geheimnismotiv und seine Verstockungstheorie weisen und damit im Dienste seiner Christologie stehen. Zu Recht betont G. auch die durch redaktionelle Einfügung (S. 15–17) und Komposition (S. 34 f.) angedeutete Rolle der Jünger, wenn auch in diesem Zusammenhang neben der Aktualisierung der normative Charakter der „Geschichte“ Jesu deutlicher hervorgehoben werden müßte.

Die folgenden drei Beiträge beschäftigen sich mit der Lukas-Parallele Lk 4, 16–30. A. Strobels Versuch (S. 38–50), die Bedeutung des im Jesaja-Zitat Lk 4, 18 angesagten Jubeljahres für eine Fixierung des Auftretens Jesu herauszustellen, die Perikope also nach ihrem möglichen historischen Quellenwert zu befragen, ist ihrer Originalität und Vorsicht (S. 50) wegen beachtenswert.

Redaktionsgeschichtlich wie E. Grässer an die Markuserikope geht R. C. Tannehill an Lk 4, 16–30 heran (S. 51–75). Er beginnt mit dem zweiten Perikopenteil Lk 4, 20–30, scheidet die Redaktion von der Tradition und behandelt die Frage, ob Lukas einer eigenen, von Mk verschiedenen Vorlage folge, mit der gebotenen Vorsicht (S. 58). Der erste Teil der Erzählung Lk 4, 16–21 ist nach T. nie ohne die Jesaja-Anführung überliefert worden. Dieses Zitat wird einer besonders eindringlichen Analyse unterzogen: die Abweichungen vom LXX-Text verraten bewußte lukanische Bearbeitung (S. 66). Erstaunlich ist dann freilich, daß T. der Abänderung des *kalésai* in ein *keryxai* (V. 19) keine weitere Bedeutung beimißt (S. 66). T. charakterisiert die beiden Perikopenteile als „ideale Szenen“, in denen sich spezifisch lukanische Themen, wie vor allem das der Vergebung (S. 70 f., 74 f.), melden. Gut deutet er ihre Stellung innerhalb des lukanischen Doppelwerks und damit ihre Relevanz für die theologische Gesamtkonzeption des Evangelisten (S. 62 f. 66–68).

Weit holt der Aufsatz von W. Eltester „Israel im lukanischen Werk und die Nazareth-perikope“ (S. 76–147) aus. Grundsätzliches wird zu Stil und Sprache des Evangelisten gesagt (S. 78–85), ein Überblick über die sich an Lukas entzündende Diskussion über die „Heilsgeschichte“ (S. 85–93) und den „Frühkatholizismus“ (S. 95–97) geboten. Zu all diesen Fragen beeindruckt das besonnene, abgewogene Urteil des Autors. Hinsichtlich der Behandlung des Themas Israel stellt E. eine gewisse Spannung in der Darstellung des Lukas fest: einerseits hält der Evangelist an der Auserwählung dieses Volkes fest (S. 111–115), betont sogar die Kontinuität der christlichen Gemeinde mit dem alten Bundesvolk (S. 126), andererseits verspielt dieses Volk nach ihm endgültig das Heil, da es sich dem Aufruf des Evangeliums entzieht (S. 129–131). In diesem Zusammenhang spricht auch E. der Nazareth-perikope programmatische Bedeutung zu (S. 140). Ob allerdings die veränderte historische Situation, das radikale Absetzen der Synagoge von den Christen, den Lukas dazu bewogen hat, diese Perikope ihrem ursprünglichen Zusammenhang zwischen den Kapiteln 8 und 9 zu entnehmen und sie polemisch an den Anfang des Wirkens Jesu zu setzen (S. 143–145), ist fraglich; jedenfalls vermögen die von E. für eine solche Umstellung angeführten Gründe (S. 145) nicht voll zu überzeugen.

Man ist den Herausgebern, bzw. den Autoren dankbar, von verschiedenen Punkten her ein Thema beleuchtet zu haben. Man sähe es freilich gerne, wenn innerhalb eines solchen Rahmens auch die mathäische und johanneische Parallele monographisch behandelt worden wäre.

G. Schmah, Aachen

Le Moyne, Jean: Les Sadducéens. Etudes Bibliques — Paris: Librairie Lecoffre. — J. Gabalda & Cie. 1972. 464 S. Brosch.

Es ist eine bekannte Tatsache, daß wir über die Sadduzäer nicht so gut unterrichtet sind wie über die Pharisäer. Der Vf., allzufrüh verstorbener Mönch von Ligugé, gibt im einleitenden Kapitel seines umfangreichen Werkes eine kurze Übersicht über die Autoren, die seit 1857 (Geiger) den Problembereich zu erhellen versucht haben.

Der erste Teil des Buches ist der kritischen Auswertung der Quellen zum Sadduzäismus gewidmet. Flavius Josephus zeigt wenig Sympathie für die Sadduzäer, er bringt kaum etwas über ihre Geschichte und schildert sie hauptsächlich als die Männer der Schrift, die

die mündliche Überlieferung der Pharisäer ablehnen und bei der Aristokratie die meisten Anhänger haben. Das apokryphe Schrifttum ist wenig ergiebig, und die Trennung der Qumranleute vom Jerusalemer Tempel geschah zu einer Zeit, da man noch nicht von Sadduzäern sprechen konnte. Die rabbinischen Quellen bieten das meiste Material, aber ihre Redaktion ist mehr als ein Jahrhundert nach der Zerstörung des Tempels bzw. dem Verschwinden der Sadduzäer erfolgt. Sie sind zudem vom Pharisäismus inspiriert und deswegen im ganzen sadduzäerfeindlich. Das NT (Synoptiker und Apg) konzentriert sich auf die Nachricht, daß die Sadduzäer nicht an die Auferstehung glauben. Dasselbe gilt von den Kirchenvätern. Etymologisch ist der Name „Sadduzäer“ nicht eindeutig zu bestimmen. Die meisten Autoren leiten ihn von Zadok, dem von Salomo eingesetzten Hohenpriester ab.

Im zweiten Teil seiner Arbeit studiert Le Moyne die rabbinischen Texte im Detail unter den fünf Gesichtspunkten Auferstehung, Liturgie (Ritus), Gerichtsbarkeit, Klerus und Frauen. Das Fazit dieser Untersuchung stellt er im Schlußteil zusammen: Die Sadduzäer treten seit dem letzten Drittel des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts auf und bilden zur Zeit Jesu — wahrscheinlich nur in Jerusalem — eine mehr oder weniger organisierte Gruppe von religiösen Männern. An sich steht die Mitgliedschaft Priestern und Laien, Aristokraten und Nicht-Aristokraten offen. Tatsächlich ist fast nur von Priestern, Schriftgelehrten und Aristokraten die Rede. Die nach dem Hohenpriester Boëthus genannte Gruppe und die der Herodianer haben als Untergruppen der Sadduzäer zu gelten. Die wichtigsten Lehrpunkte betreffen die Treue zur Schrift (Dan und Est werden abgelehnt), das Fortleben in der Scheol ohne leibliche Auferstehung und Abweichungen von der pharisäischen Halacha. So verbieten sie beispielsweise die Zeremonie des Schlagens mit Weidenzweigen, wenn das Laubhüttenfest auf einen Sabbat fällt, oder das Reinigen der Hände nach dem Gebrauch der hl. Schriften. Sie erklären den Herrn für seinen Sklaven verantwortlich und gestehen in der Erbfolge Tante und Nichte gleiche Anteile zu.

Der Vf. hat sicherlich ein maßgebendes Werk geschaffen, das sich zudem angenehm liest und die Ergebnisse der einzelnen Kapitel in klaren Zusammenfassungen bringt. Es bleibt freilich „une tentative pour cerner un mystère“ (S. 318), und am Ende steht weiterhin die Frage: Wer sind nun eigentlich die Sadduzäer?

W. Dommershausen, Trier

Limbeck, Meinrad: Die Ordnung des Heils. Untersuchungen zum Gesetzesverständnis des Frühjudentums. Düsseldorf: Patmos 1971, 214 S., 28,— DM.

Vorliegende Schrift ist die geringfügig überarbeitete Dissertation des in Tübingen arbeitenden Verfassers. L. bezieht darin Frontstellung gegen die verbreitete, seit Wellhausen und Bousset kaum revidierte Meinung, das Judentum der auf die charismatische Prophetie folgenden Epoche sei gekennzeichnet durch eine unkritische Frömmigkeit, in der legalistische Observanz — motiviert mit dem durch eigene Leistung zu erwerbenden Lohn — jegliche religiöse Spiritualität erstickt habe. Ausführlich setzt sich L. mit H. Brauns Qumran-Interpretation auseinander, weil selbst in die Schriften dieser jüdischen Sekte ein Legalismus keineswegs in dem von Braun behaupteten Umfang hineingelesen werden dürfe.

Demgegenüber legt L. Wert auf die Feststellung, daß das Gesetz im Leben des jüdischen Frommen keine absolute, wohl aber besondere Bedeutung gehabt habe. Folgerichtig untersucht L. die Gründe dafür und kann nachweisen, daß nicht ein auf Lohn fixiertes Leistungsdenken, sondern das Wissen um die von Gott gnadenhaft geschenkte Gemeinschaft mit seinem Volk den Juden zu Gesetzestreue veranlaßte.

Diese Auffassung vom Gesetz stand nach L. ganz auf dem Boden des Schöpfungsglaubens: „Die in der Schöpfung erkannten und geglaubten Ordnungen und Gesetzmäßigkeiten wurden ... nicht weniger ernst als schöpferischer Ausdruck des göttlichen Bundeswillens Israel gegenüber verstanden“ (S. 191). Ein solch theologisches Verständnis des Gesetzes kann freilich nicht mit dem kurzschichtigen, geisttötenden Legalismus gleichgesetzt werden, der dem nachexilischen Judentum gerne pauschal vorgeworfen wird.

Vorliegende Arbeit wirft ein neues Licht auf den theologischen Zusammenhang der Begriffe „Bund“, „Schöpfung“, „Gesetz“ und „Gnade“. Ob jedoch hieraus tatsächlich die „historische Berechtigung der paulinischen Gesetzespolemik ... ernsthaft in Frage gestellt werden“ muß (so der Klappentext), ist zumindest soweit zu verneinen, als Paulus ja nicht das theologisch noch differenzierte Gesetzesverständnis des Frühjudentums unter Beschuß nimmt, sondern die unbestreitbar vorhandenen legalistischen Tendenzen der Synagoge seiner Zeit.

F. Zauner, Mainz

Neues Testament und Geschichte. Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament. Oscar Cullmann zum 70. Geburtstag. Hrsg. v. H. Baltensweiler u. B. Reicke. — Zürich: Theologischer Verlag. Tübingen: J. C. B. Mohr. 1972. VIII u. 344 S. In. 52,— DM.

Mit 27 Artikeln und mit einer Bibliographie der Arbeiten des Jubilars 1962–1971 wird O. Cullmann zum 70. Geburtstag geehrt. Die Mitarbeiter stammen aus allen möglichen theologischen Richtungen, Konfessionen und Sprachgebieten; das Buch ergänzt die Gratulationen in den früheren Festschriften von 1962 (Neotestamentica und Patristica) und 1967 (Oikonomia) und bildet mit diesen beiden eine zusammengehörende Trias.

Es ist nicht sinnvoll und dem Rez. nicht möglich, alle Aufsätze eines solchen Buches vorzustellen; es wäre auch weder gerecht noch sachgemäß, wollte man den einen oder anderen ausführlicher behandeln. So begnüge ich mich mit einer Aufzählung der Artikel aus dem Kreis der deutschsprachigen katholischen Neutestamentler, um im Leser dieser Zeitschrift etwas Neugierde zu erwecken: E. Ruckstuhl, Das Johannesevangelium und die Gnosis. — R. Schnackenburg, Joh 12, 39–41. Zur christologischen Schriftauslegung des vierten Evangeliums. — H. Schlier, zu Röm 1, 3 f. — A. Vögtle, Die Schriftwerdung der apostolischen Paradosis nach 2 Petr 1, 12–15.

W. Pesch, Mainz

Schüßler-Fiorenza, Elisabeth: Priester für Gott, Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse (Ntl. Abhandlungen N. F. 7). — Münster: Aschendorff. 1972, VIII u. 450 S. geb. 76,— DM.

Diese unter der Ägide von R. Schnackenburg entstandene und in Münster als Promotionsleistung anerkannte Dissertation stellt eine hervorragende Leistung dar und zeigt exemplarisch, wie wichtig Einzeluntersuchungen und Monographien für eine aktuelle kirchliche Fragestellung und eine bedeutsame theologische Lehre sein können. Zum Verständnis des Priestertums nach dem Neuen Testament werden im einleitenden Teil die Ergebnisse systematisch-dogmatischer und exegetischer Forschung analysiert. Dabei werden die Voraussetzungen und Alternativen deutlich, die der heutige Erklärer vermeiden muß; es wird die Forderung nach einer konsequent historischen Erklärung gestellt. Dieser Forderung soll am Beispiel der drei einschlägigen Apokalypsetexte (1, 6; 5, 10; 20, 6) entsprochen werden. Diese Untersuchung macht wahrscheinlich, daß der Verfasser Ex 19, 6 und Is 61, 6 nicht so sehr als Grundtexte, sondern vielmehr wie andere atl. Texte als Illustrationstexte für seine eigene theologische Aussage verwendet. Die Analyse der Apk-Stellen zeigt, daß der Verfasser die Motive des König- und Priestertums verbunden in der ihm vorgegebenen urchristlichen Tradition vorgefunden, sie aber theologisch bearbeitet hat. Den sowohl durch Enthusiasmus als auch durch Verfolgung gefährdeten Christen will er mit seiner Redaktion sagen, daß sie zwar jetzt schon, wie es das traditionelle Taufbekenntnis betont, zu Herrschaft und Priestertum eingesetzt sind, daß sie aber sowohl die Herrschaft als auch die mit dem Priestertum angezeigte Nähe zu Gott erst in der eschatologischen Zukunft besitzen werden.

Wichtig sind die Ergebnisse dieses Buches: In der gegenwärtigen Kirche keine kultisch-priesterlichen Funktionen durch die Erlösten; kein irdischer Gottesdienst; kein Priesterdienst und keine Mittlerfunktion im jetzigen christlichen Leben; Kult und priesterlicher Dienst nur im Himmel und in der eschatologischen Zukunft; Priesterbegriff weder durch den Mittler- noch durch den Opfergedanken bestimmt. Solche Ergebnisse sollten die Theologen und Kirchenführer vor einer vorschnellen Systematisierung mit ganz anderen Aussagen des 1. Petrusbriefes oder des Hebräerbriefes warnen; es gibt keine einheitliche ntl. Lehre über das Priestertum der Getauften. Sie sollten auch die Exegeten vor einer vorschnellen Übernahme systematischer Ergebnisse bewahren. Daß solche dogmatischen Implikationen in exegetischen Abhandlungen leider auch heute noch vorkommen, haben verschiedene lehramtliche Dokumente der jüngsten Zeit zum Thema „Priestertum“ erschreckend deutlich gemacht.

W. Pesch, Mainz

Seitz, Gottfried: Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium. (BWANT 13). Stuttgart: Kohlhammer. 1971. 338 S. Lw. 76,— DM.

S. will in seiner Erlanger Dissertation zum Deuteronomium durch die Beobachtung formaler und stilistischer Eigentümlichkeiten auf einzelne Redaktionsstufen hinweisen und so mittels der redaktionsgeschichtlichen Methode versuchen, den Werdegang des Dt etwas aufzuhellen. Die Untersuchung behandelt zunächst die Überschriften im Dt (I), wendet sich dann der Analyse von Dt 5–11 zu (II), beschäftigt sich ausgiebig mit den Gesetzen (III) und mit Dt 28 (IV) und schließt mit einer Zusammenfassung (V). Dabei ergibt sich, daß

beim Werdegang des Dt drei Sammlungsstadien zu unterscheiden sind: auf der ersten Stufe wurden die bereits vereinigten Kriegsgesetze und kasuistischen Blut- und Ehrengesetzbestimmungen mit den Zentralisationsgesetzen verbunden. Doch war der Redaktor nicht nur ein Kompilator vorliegender Sammlungen, sondern er schuf selber unter Verwendung vorgegebenen Materials weitere Gesetze. Dazu gehören vor allem die Abschnitte Dt 12, 29–31b; 13; 17, 14–16.20; 18, 9–16; 19, 1–7. 11–13. Das Ergebnis dieser Redaktion ist ein Gesetzbuch, zu dem auch der Grundstock von Dt 23 gehört. Urheber der Sammlung sind Prophetenkreise des ausgehenden 8. Jahrhunderts. Die zweite Stufe der dt Überarbeitung steht im Zusammenhang mit dem älteren Überschriftensystem (Dt 4, 45; 6, 1; 12, 1) und mit dem strukturbildenden Wortpaar „Satzungen und Rechte“, das sich nach 5, 1; 11, 32 und 26, 16 ohne weitere synonyme Ausdrücke findet. Das Ergebnis dieser Überarbeitung ist der Komplex Dt 5–23 (ohne Dt 27). Dabei wurde eine Anzahl neuer Gesetze vornehmlich sozialer Art eingebracht: 15, 1–18; 21, 22 f.; 22, 1–12; 23, 1–9. 16–24 (25–26?); 24, 17–22. Außerdem wurden die beiden agendarischen Formulare und die zusammenfassende Verpflichtungsformel in Dt 26 an die Gesetze angehängt. Entstanden ist diese Überarbeitung wahrscheinlich in der Zeit Joschijas oder kurz danach. Eine dritte Stufe im Werdegang des Dt ist die dtr Bearbeitung, die vor allem Dt 1–4; 27; 28, 58 ff. und 29 ff. betrifft.

S. hat mit seiner Arbeit einen wesentlichen Beitrag zur Aufhellung der ungemein komplizierten Entstehungsgeschichte des Dt geleistet.

E. Haag, Trier

Spörlein, Bernhard: Die Leugnung der Auferstehung. Eine historisch-kritische Untersuchung zu 1. Kor 15 (Biblische Untersuchungen Bd. 7). — Regensburg: 1. Pustet. 1971. 224 S. Kart. 45,— DM.

Die Münchner Dissertation geht dem schon in frühester urchristlicher Zeit brennenden Problem der Auferstehung von den Toten und des Schicksals der Verstorbenen nach. Es wird von Paulus an zentraler Stelle im Auferstehungskapitel 1 Kor 15 angesprochen. Dort antwortet der Apostel solchen Gemeindegliedern, die behaupten: „Auferstehung Toter gibt es nicht.“ Die Arbeit stellt es sich zur speziellen Aufgabe, ein genaues Bild dieser Auferstehungsleugner zu geben.

Zunächst führt der Verf. die verschiedenen Erklärungsversuche zu dieser Frage aus der Geschichte der Exegese vor, ehe er das Kapitel 1 Kor 15 eingehend gründlich analysiert. Nach weiteren Analysen der verwandten Stellen 1 Thess 4, 13–15; 2 Kor 4, 16–5, 10; Röm 8, 10 f. und Phil 3, 20 f. kann er dann die Frage nach dem „Hintergrund der Auferstehungsleugnung“ abschließend klären. Er lehnt die Auffassung ab, bei den Auferstehungsleugnern handele es sich um Gnostiker, die schon das Heil erreicht wänten und behaupteten, „die Auferstehung ist schon geschehen“ (2 Tim 2, 18 ff.). Ebenso wenig handele es sich um Vertreter einer platonisierenden Unsterblichkeitslehre, die eine Auferstehung des Leibes ablehnten, sondern um „Christus-Gläubige, die von der Parusie, und nur von ihr, die Fülle des Heils erwarteten“. Ihre Heilshoffnung galt somit nur den Lebenden, die die Parusie Christi erlebten. Für die Toten dagegen gibt es nach ihnen keine Hoffnung; sie sind von der Teilnahme am endgültigen Heil ausgeschlossen.

L. Schenke, Mainz

Tachau, Peter: „Einst“ und „Jetzt“ im Neuen Testament. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1972. 166 S. Lw. 38,— DM.

Vf. analysiert das neutestamentliche Schema „Einst-Jetzt“ und versucht seine Vorgesichte im Alten Testament und im Judentum aufzuhellen. Auch in der griechischen Antike begegnet dieses Schema als Mittel der Rhetorik. Vf. deutet die einschlägigen Texte bei Paulus und in der von Paulus abhängigen Literatur. Dabei wird an diesem Einzelbeispiel deutlich, wie das neue Sein der Christen in Welt und Geschichte zu verstehen ist. Für den Vf. stammt das Schema nicht aus volkstümlichen Lasterkatalogen und auch nicht aus der Tauftheologie, sondern aus der urchristlichen Predigt.

W. Pesch, Mainz

Thüsing, Wilhelm: Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium (Neutestamentliche Abhandlungen Bd. 21). — Münster: Aschendorff. 2., verbesserte und um Teil V erweiterte Aufl. 1970. XIV u. 347 S. Kart. 30,— DM.

Die Dissertation Thüsings, die 1960 in erster Auflage erschien, ist von der Forschung längst anerkannt und in ihr fruchtbar geworden. Nun liegt sie in zweiter, verbesserter und erweiterter Auflage vor. Der Verf. untersucht in ihr die im Joh-Ev spezifisch, vom übrigen Nt sich unterscheidende Bedeutung der Sprechweise von „Erhöhung“ und „Verherrlichung“ Jesu. In eingehenden Untersuchungen aller dazu in Frage kommenden Stellen — ein ausführliches Stellenregister erlaubt es, das Buch wie einen Kommentar zu benutzen —

erarbeitet der Verf. wichtige mit diesen Vorstellungen verknüpfte Strukturlinien der joh. Theologie.

Die zweite Auflage enthält einige Veränderungen im Text gegenüber der ersten. Sie sind auf S. 338 in einer Liste zusammengefaßt. Besonders wertvoll ist der neu angefügte umfangreiche Teil V, in dem sich Thüsing mit der in der Zwischenzeit erschienenen wichtigsten Literatur zum Thema und den Besprechungen seiner Arbeit auseinandersetzt. Hier versucht er einerseits seine Position zu verdeutlichen und gegen Mißverständnisse zu schützen, andererseits neue eigene und fremde Erkenntnisse und Vorschläge zum Thema zu integrieren.

L. Schenke, Mainz

Vögtle, Anton: Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung. — Düsseldorf: Patmos, 1971. 360 S. Geb. 48,— DM.

Zu unserer Freude und zum Nutzen der Bibelwissenschaft hat A. Vögtle eine Sammlung seiner wichtigsten Beiträge zur Evangelienforschung herausgegeben. Diese Sammlung ist keine Landplage, wie Vf. selbst die exegetischen Aufsatzsammlungen der letzten Jahre nennt. Sie ist auch nicht nur eine „ausschnittsweise Dokumentation der zunehmenden Öffnung gegenüber Methoden und Sachfragen, die innerhalb der katholischen Exegese der beiden letzten Jahrzehnte zu beobachten war“ (das ist sie allerdings auch!); es wurde eine Sammlung, die an vielen Stellen spannend ist, ein durch und durch wissenschaftliches Buch, ein Zeugnis für die Leidenschaft des Professors.

Zum Glück nahm der Vf. den wichtigen Aufsatz aus der Festschrift für seinen Freiburger Vorgänger A. Wikenhauser (Der Spruch vom Jonaszeichen) von 1953 ebenso auf, wie zwei unveröffentlichte Beiträge über das Gleichnis vom Mahl (Mt 22, 2–10 par) und das Missionswort (Mt 11, 2–5 par). Diese drei Arbeiten beweisen besonders deutlich, wie meisterhaft V. das ganze Instrumentarium der historisch-kritischen Bibelwissenschaft beherrscht und wie religiös dieser Wissenschaftler ist, der noch am Vorabend des letzten Konzils von römischen Instanzen verfolgt wurde — zu Unrecht, wie die Entwicklung beweist! Die urkirchliche Verkündigung ist für V. der Ort der Jesustradition und ihrer Redaktionen, von dem niemand absehen kann, wenn er über Jesus spricht; von ihrem kirchlichen Anspruch kann sich aber auch der heutige Exeget nicht dispensieren. Die beiden hermeneutischen Aufsätze, mit denen diese Sammlung beginnt, zeigen, daß V. solche Forderungen nicht nur naiv erhebt, sondern sehr bewußt reflektiert.

Da die Leser dieser Zeitschrift das Lukasevangelium wohl oft mit Hilfe des großen Kommentars von H. Schürmann (Freiburg 1969) lesen werden, seien sie besonders hingewiesen auf den hier abgedruckten viel beachteten Rezensionsbeitrag „Offene Fragen zur lukanischen Geburts- und Kindheitsgeschichte“, in dem V. an den großen Kommentar seines Freundes kritische und weiterführende Fragen stellt, ohne die der Kommentar einseitig bliebe. Diese notwendige Ergänzung sollte jeder Benutzer des Kommentars kennen.

Wir finden hier wieder die große Abhandlung über „Ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen“ und die „Exegetischen Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Jesu“ (aus der Festschrift für K. Rahner), in denen der Exeget dem Dogmatiker (mit dem er nicht immer einverstanden war) freudig zustimmt, weil er mit ihm zusammen nun eine Möglichkeit sieht, schwierige Stellen der Jesustradition zu interpretieren.

So könnte man weiter aufzählen. Dankbar wird der Leser auch die gründlichen Register benutzen; vielleicht bedauert er die Entscheidung, die Aufsätze nur in der ursprünglichen Fassung zu belassen (und wenn dann z. B. J. Schmid nach einer uralten Ausgabe seiner Kommentare zitiert wird, kann nur noch das Antiquariat, aber nicht mehr meine Bibliothek helfen!); auch wären kleine weiterführende Hinweise nützlich gewesen (etwa wie in: H. Schürmann, Ursprung und Gestalt, Düsseldorf 1970). Doch mag der Leser selbst urteilen. Er wird gewiß nicht enttäuscht werden; denn er erhält hier eine sehr fruchtbare, eine notwendige Aufsatzsammlung. G. Söhngen sagte vor Jahren einmal: „Viele Theologen schreiben viele dicke Bücher, aber bei nur wenigen steckt auch in ihren kurzen Aufsätzen Wissenschaft und Weisheit.“ So ist es bei dem verehrten Kollegen und früheren Trierer Professor, dem wir Erfolg und Glück wünschen und für diese Sammlung danken.

W. Pesch, Mainz

Vögtle, Anton: Messias und Gottessohn. Herkunft und Sinn der matthäischen Geburts- und Kindheitsgeschichte. — Düsseldorf: Patmos, 1971. 88 S. Kart. 9,80 DM.

Gleichzeitig mit der großen Aufsatzsammlung (Das Evangelium und die Evangelien, Düsseldorf 1971) gibt Vf. in der Reihe „Theologische Perspektiven“ neue Forschungen zur

Geburts- und Kindheitsgeschichte des ersten Evangeliums heraus. Allerdings werden hier (leider!) nicht alle Beiträge des Vf. zu diesem Problemkomplex zusammengefaßt, aber man wird über Ergebnisse doch informiert und ist so in der Lage, diese Weiterführung der Arbeit über Mt 2 zu verfolgen. Die Bedeutung der jüdischen Überlieferungen vom Pharao und dem kleinen Mose haben nach V. auf die Bildung der christlichen Erzählungen von Herodes und dem Jesusknaben entscheidend eingewirkt. Auch die Flucht- und Rückkehrgeschichten gehen auf das Beispiel der Mose-Überlieferungen (nicht auf die Jakob- und nicht auf die Exodus-Tradition!) zurück. Zu der Mose-Vorlage kam dann die Herodes-Tradition, zu der die Magiergeschichte gehört habe. V. faßt endlich die Voraussetzungen und den Sinngehalt der vormatthäischen Erzählung Mt 2 und die matthäische Interpretation der Erzählung Mt 2 zusammen und skizziert Entstehung und Aussageintention des matthäischen „Prologs“, als der die ersten beiden Kapitel jetzt bezeichnet werden müssen. Das sind Ergebnisse, die nicht nur den Forscher interessieren, sondern auch den Prediger, der seine Exegese vor fünf oder mehr Jahren hörte. Denn damals (!) hat so etwas zu diesem Weihnachtstext kaum ein katholischer Exeget gesagt.

W. Pesch, Mainz

Willi-Plein, Ina: Vorformen der Schriftexegese innerhalb des Alten Testamentes. (BZAW 123). — Berlin: W. de Gruyter. 1971. 286 S. Lw. 88,— DM.

Diese Tübinger Dissertation versucht, der Nachgeschichte prophetischer Aussagen von ihrer ersten Aufzeichnung bis zur endgültigen Fixierung im masoretischen Text des jeweiligen Prophetenbuches nachzuspüren. Die Arbeit unterscheidet sich daher von derjenigen der üblichen Kommentare, setzt sie aber voraus und bildet geradezu die Gegenbewegung: Der Erarbeitung des „echten“ durch Ausscheidung des „unechten“ Überlieferungsgutes soll die Interpretation des „Unechten“ in seiner eigenen Aussage unter Aufhellung des „Echten“ in seiner historischen Einmaligkeit folgen. So ist das Ziel der vorliegenden Arbeit ein doppeltes: 1. die Suche nach formalen und inhaltlichen Prinzipien, die für die im weitesten Sinne literarische Nachgeschichte, die atl. Texte im AT erfuhren, bestimmend gewesen sein könnten; 2. die Eingrenzung etwaiger Ansatzpunkte zur Datierung größerer Einfügungen, um so zumindest versuchsweise die Entwicklung der prophetischen Worte zu erarbeiten von ihrer ersten Fixierung bis zur Endgestalt des masoretischen Textes.

Die Verf. hat mit bewundernswertem Fleiß die Bücher Amos, Micha und Hosea Vers für Vers untersucht und im Endergebnis eine beachtliche Leistung auf einem sonst von der Forschung vernachlässigten Gebiet vorgelegt, nämlich auf dem Gebiet des Kanons und seines geschichtlichen Wirkens.

E. Haag, Trier

Zenger, Erich: Die Sinaitheophanie. Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk. — Würzburg: Echter. 1971. 304 S. Brosch. 24,— DM.

Z. bietet in seiner Würzburger Dissertation eine neue Analyse der Sinaiperikope des Buches Exodus und greift dabei Anregungen auf, die von W. Richter (zuletzt in: Exegese als Literaturwissenschaft, 1971) in kritischer Auseinandersetzung mit den sonst üblichen Verfahren gemacht worden sind. Nachdem Z. im 1. Teil über die Problematik der Sinaiperikope gehandelt hat, wo er über Wege und Ergebnisse der Forschung berichtet und daraus methodologische Folgerungen zieht, läßt er im 2. Teil die literarkritische Analyse der betreffenden Texte folgen, der sich dann im 3. Teil die form-, gattungs-, traditions- und redaktionsgeschichtliche Analyse der Sinaitheophanie im Werk des Jahwisten und Elohisten anschließt. Die übrigen, also nicht zu J und E gehörigen, Texte werden dem jahwistischen Geschichtswerk, der deuteronomistischen Bearbeitung, der sogenannten Bundesbuch-Schicht, der Priesterschrift und Sonderüberlieferungen zugewiesen. Die Anhänge bringen eine Synopse der Sinaiperikope (I), eine Synopse von „Quellenscheidungen“ zur Sinaiperikope (II) und schließlich eine Übersicht zur Formkritik von Ex 20, 1–12 (III).

Z. meint, daß seine Position in der exegetischen Analyse der Sinaiperikope nicht das letzte Wort sein könne, daß aber die vorgelegte Untersuchung Nuancen und Zusammenhänge erkennen lasse, die bisher weniger beachtet wurden. Dieses Ziel hat Z. bei aller Unsicherheit, die trotz des beeindruckenden Aufwandes in der Methode bestehen bleibt, in hervorragender Weise erreicht.

E. Haag, Trier

Betz, Hans Dieter: Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition. Eine exegetische Untersuchung zu seiner Apologie 2 Kor 10–13. BTh Bd. 45. Tübingen: Verlag J.C.B. Mohr, 1972. IV, 157 S. Brosch. DM 34,—

Seit den Tagen der religionsgeschichtlichen Schule hat sich der Schwerpunkt religionsgeschichtlicher Forschung innerhalb der ntl. Exegese stark verschoben. Durch die Qumranfunde und die Targumforschung ist das Judentum der ntl. Zeit stark in den Vordergrund getreten und hat das einstmalig dominierende Interesse an Hellenismus und Gnosis verdrängt. Seit der großen Studie Hengels zum Verhältnis von Hellenismus und Frühjudentum zeigt sich aber auch immer deutlicher, daß der von der religionsgeschichtlichen Schule ererbte Gegensatz von Judentum und Hellenismus nur noch eine heuristische Bedeutung haben kann und gerade zum Verständnis des Frühjudentums eine genaue Kenntnis der hellenistischen Literatur-, Philosophie- und Religionsgeschichte erforderlich ist.

Die Studie von Betz zu 2 Kor 10–13 zeigt, wie fruchtbar eine Sichtung der Formen und Inhalte hellenistischer Rhetorik und Popularphilosophie immer noch sein kann, wie sehr aber auch die ungelösten methodischen Fragen des religionsgeschichtlichen Vergleichs hier noch eine sinnvolle Weiterarbeit behindern. So ist es sicher wichtig, mit Konkordanz und Wörterbuch einmal das gesamte Feld des Vorkommens eines Begriffs oder einer Vorstellung innerhalb des Hellenismus abzuschreiten; damit ist aber über das hermeneutische Gewicht des Ergebnisses einer solchen Untersuchung noch nichts entschieden. Betz' Folgerung aus den mannigfaltigen Analogien und Anklängen an hellenistische Rhetorik und Popularphilosophie, die er in 2 Kor 10–13 feststellt, daß sich Paulus hier nämlich mehr oder minder an die Traditionen des „sokratischen Humanismus“ anschließe, dürfte in dieser Form doch das methodische Prinzip außer acht lassen, daß Analogien noch keine Genealogien bedeuten. Bevor so gefolgert werden kann, müßten doch noch sehr viel intensiver die Umformungen beachtet werden, die solche Analogien durch den Wechsel des „Sitzes im Leben“ erleiden. Es ist beim religionsgeschichtlichen Vergleich nicht gleichgültig, ob sich rhetorische oder popularphilosophische Motive innerhalb eines platonischen Dialogs, einer stoischen Lehrschrift oder z. B. eines paulinischen Gemeindebriefs finden. Die Isolierung von Einzelmotiven und Motivkomplexen von ihrem Kontext hat nur dann Sinn, wenn die Andersartigkeit der jeweiligen Trägergruppen beim Vergleich immer mitbedacht wird. Ob man unter diesen Umständen sagen kann, Paulus gehe es in 2 Kor 10–13 um „humane Evidenz“ des Christentums? Inwiefern läßt sich hier überhaupt von „Humanismus“ reden? Leider ist in diesem Rahmen eine eingehende Auseinandersetzung, wie sie das Buch eigentlich verdient hätte, nicht möglich. Bei der Literatur vermißt man nur ungern den ja gerade sehr stark religionsgeschichtlich interessierten, wenn auch theologisch sehr konservativen Kommentar von K. Prümm, *Diakonia pneumatosa. Catholica non leguntur?*

G. Hilz, Mainz

Borse, Udo: Der Standort des Galaterbriefes (Bonner Biblische Beiträge, Bd. 41), Peter Hanstein Verlag, Köln-Bonn 1972, XVIII/202 S., kart. 46,— DM.

Die Untersuchung, im Sommer 1970 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn als Habilitationsschrift angenommen, bemüht sich um eine Standortbestimmung des Galaterbriefes; sie leistet damit zugleich einen Beitrag zur Klärung der Chronologie der Paulinen.

In einer breiter angelegten „Einleitung“ nennt und motiviert B. einige Vorentscheidungen. Er schließt sich der sogenannten „Landschaftshypothese“ (auch bekannt unter der freilich weniger geeignet erscheinenden Bezeichnung „nordgalatische Hypothese“) an, vermutet also die Adressaten im Bereich der Städte Ankyra und Pessinus, deren Gebiet Paulus auf der zweiten und dritten Missionsreise durchzog; er hält Gal 2, 1–10 und App 15, 1–29 für zwei ein und dasselbe Ereignis reflektierende Berichte und vertritt die Priorität des Galaterbriefes gegenüber dem zeitlich benachbarten Römerbrief. Das durch die Abfassung des Röm abgegrenzte Datum des Gal soll durch das zeitliche Verhältnis zu 1 und 2 Kor näher bestimmt werden. Während die Einheitlichkeit des 1 Kor vorausgesetzt wird, erweist sich eine Aufteilung des 2 Kor in die beiden in sich integralen Stücke 2 Kor 1–9 und 2 Kor 10–13 als notwendig. Zwischen den zwei Briefteilen, 2 Kor A und 2 Kor B genannt, liegt nämlich ein deutlicher Einschnitt, der „zu mindesten eine Unterbrechung im Diktat“ fordert. Anhand äußerer und innerer Orientierungspunkte soll nun das Verhältnis des Gal zu diesen drei Schriftstücken näher bestimmt werden; methodisch wird dabei besonders auf den sprachlichen und gedanklichen Fortschritt von Brief zu Brief geachtet.

Unter den „Äußerer Anhaltspunkten“ scheinen vor allem die Stellen, die von der Kollektantenaktion der paulinischen Gemeinden für Jerusalem handeln, einen Standort des Gal zu empfehlen, der später als 1 Kor anzusetzen ist, während die Anspielungen des Apostels auf seine Krankheit eine besondere Nähe des Gal zu 2 Kor B vermuten lassen. Sichere Schlußfolgerungen lassen sich aber am Ende dieses ersten Kapitels noch nicht ziehen.

Größere Gewißheit vermögen die inneren Orientierungspunkte, d. h. eine eingehende Überprüfung der spezifischen Übereinstimmungen zwischen dem Gal einerseits und 1 Kor, 2 Kor A und 2 Kor B andererseits zu erbringen. Der Vergleich wird methodisch exakt mit jedem der drei Schriftstücke einzeln durchgeführt. Die Teilergebnisse lauten: deutlich ist ein gedanklicher Fortschritt von 1 Kor zu Gal hin feststellbar; daraus ergibt sich eine Abfassungsfolge 1 Kor — Gal. Gedanklich und sprachlich erweist sich Gal dem Briefteil 2 Kor A gegenüber als reifer und präziser; er dürfte das spätere Schriftstück darstellen. Umgekehrt fällt die Verhältnisbestimmung des Gal zu 2 Kor B aus, so daß die wahrscheinliche Entstehungsfolge lautet: 2 Kor A — Gal — 2 Kor B; dabei sind die Berührungspunkte zwischen Gal und 2 Kor B so groß, daß diese besondere Nähe einer noch eingehenderen Untersuchung bedarf. Beide Schriftstücke verraten die gleiche Stimmungslage des Autors; sie müssen zusammenhängend konzipiert worden sein. Nuancen in Tonfall und Argumentation aber deuten darauf hin, daß Paulus den Gal zuerst diktierter.

Eingehende Vergleiche zwischen Gal und Röm lassen Übereinstimmungen und Unterschiede in formaler und sachlicher Hinsicht zutage treten; der Befund erklärt sich einerseits aus dem relativ kurzen zeitlichen Abstand von ca. drei Monaten, der zwischen der Abfassung der beiden Briefe liegt, andererseits aus den unterschiedlichen Abfassungsverhältnissen.

Als wichtigste Folgerungen ergeben sich: 1. Gal ist nicht, wie bisher meist angenommen, in Ephesus, sondern in Mazedonien, und zwar im letzten Spätherbst der dritten Missionsreise entstanden. 2. Thematik und Argumentation der einzelnen Paulusbrieve sind nicht nur von der jeweiligen Situation der direkten Adressaten bestimmt, sondern auch durch jene Fragen mitgeprägt, die den Apostel auf Grund besonderer Vorkommnisse in anderen Gemeinden zur Zeit gerade bewegten. Übersichtlich sind die Ergebnisse am Ende zusammengefaßt. Stellen-, Autoren- und Sachregister bedeuten willkommene Orientierungshilfen.

Die Untersuchung Borses ist methodisch exakt durchgeführt und sprachlich gewandt dargeboten. Die vorgetragenen Thesen werden sicher nicht einmütig übernommen werden; sie bieten aber reichen Diskussionsstoff für alle, die sich mit Einleitungsfragen und Problemen paulinischer Theologie befassen.

G. Schmahel. Aachen

Deissler, Alfons: Die Grundbotschaft des Alten Testamentes. Ein theologischer Durchblick. (Reihe: Theologisches Seminar.) — Freiburg: Herder. 1972. 168 S. Kart. 14,80 DM.

Mit diesem Werk über die Grundbotschaft des AT hat D., wie er selbst sagt, das Terrain der vielumstrittenen Theologie des AT betreten, ja sogar einen Gang durch seine Mitte gewagt, um das Wort in den Worten zu hören und zu Gehör zu bringen. D. läßt zwar die einzelnen Zeugenkreise des AT soweit wie möglich mit eigener Stimme zu Wort kommen, legt aber doch in erster Linie Wert auf eine den Leser gründlich informierende Zusammenschau theologischer Art. — Ein geglücktes und für weite Kreise empfehlenswertes Werk!

E. Haag, Trier

von Rad, Gerhard: Predigten. Hrsg. v. Ursula von Rad. — München: Kaiser. 1972. 168 S. Lw. 18,50 DM.

Obwohl die vorliegenden Predigten, wie die Herausgeberin sagt, von ihrem Vater ganz als gesprochene und unmittelbare Rede konzipiert und in literarischer Hinsicht von einer gewissen Sorglosigkeit bestimmt sind, so daß sie sich eigentlich gegen die Festlegung auf eine gedruckte Gestalt sperren, sind sie doch aufs Ganze gesehen ein hervorragendes Dokument für das geistliche Denken und das pastorale Engagement des 1971 verstorbenen Heidelberger Alttestamentlers.

E. Haag, Trier

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- Bacht, Heinrich: Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum I. Würzburg: Echter. 1972. 292 S. Brosch. Bd. V.
- Bartholomäus, Wolfgang: Evangelium als Information. Elemente einer Theologischen Kommunikationstheorie am Beispiel der Osterbotschaft. (Reihe: Studien zur praktischen Theologie 1.) Köln: Benziger 1972. 354 S. Brosch. 29,80 DM.
- Biemer, Günter: Firmung. Theologie und Praxis. (Reihe: Pastorale Handreichungen Bd. 6.) Würzburg: Seelsorge-Verlag Echter. 1973. 112 S. Kart. 9,80 DM.
- Birkenbeil, Edward Jack: Curriculum-Revision im Fragebereich der Religionspädagogik. (Reihe: Studien zur praktischen Theologie 2.) Köln: Benziger 1972. 384 S. Brosch. 28,— DM.
- Boros, Ladislaus: Gedanken über das Christliche. Meditationen. Frankfurt/Main: Josef Knecht. 1973. 88 S. Brosch. 9,30 DM.
- Bröcker, Werner: Politische Motive naturwissenschaftlicher Argumentation gegen Religion und Kirche im 19. Jahrhundert. Dargestellt am „Materialisten“ Karl Vogt (1817—1895). — (Münsterische Beiträge zur Theologie 35). — Münster: Aschendorff. 1973. 260 S. Kart. 44,— DM.
- Conciliorum Oecumenicorum Decreta. Hrsg. v. J. Alberigo, J. A. Dossetti, P. p. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, unter Mitwirkung v. H. Jedin. 3. Aufl. — Bologna: Istituto per le scienze religiose. 1973. 1136 und 170 S. Lw.
- Erbe als Auftrag. Zur Theologie- und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Joseph Pritz zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Erwin Mann. (Wiener Beiträge zur Theologie 40.) — Wien: Dom-Verlag. 1973. 276 S. Kart. 23,80 DM.
- Fuhrmann, Horst: Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen. Erster Teil. (Monumenta Germaniae Historica. Bd. 24.) Stuttgart: Anton Hiersemann-Verlag. 1972. 236 S. Ln. 78,— DM.
- Gerken, Alexander: Theologie der Eucharistie. München: Kösel-Verlag. 1973. 260 S. Kart. 29,50 DM.
- Häring, Hermann: Kirche und Kerygma. Das Kirchenbild in der Bultmannschule. (Ökumenische Forschungen I, 6.) — Freiburg: Herder. 1973. 432 S. Lw. 68,— DM.
- Holzbauer, Hermann: Mittelalterliche Heiligenverehrung — Heilige Walpurgis. (Eichstätt Studien Bd. V.) Kevelaer: Butzon & Bercker. 1972. XVI und 560 S. Ln. 65,— DM.
- Kaliner, Walter: Julius Pfugs Verhältnis zur „Christlichen Lehre“ des Johann von Maltitz. (Erfurter Theologische Schriften 9.) — Leipzig: St.-Benno-Verlag. 1973. 80 S. Brosch. 10,50 DM.
- Kirchgässner, Ernst: Die Welt hat Zukunft. Predigten. Würzburg: Echter. 1972. 244 S. Kart. 19,80 DM.
- Kutsch, Ernst: Verheißung und Gesetz. BZAW 131. Berlin: Walter de Gruyter. 1973. 230 S. Lw. 98,— DM.
- Küng, Hans (Hrsg.): Fehlbar? Eine Bilanz. Köln: Benziger. 1973. 528 S. Brosch. 32,— DM.
- Lauer, Werner: Schuld — das komplexe Phänomen. Ein Vergleich zwischen schicksals- und daseinsanalytischem Schuldverständnis im Lichte christlicher Ethik. Mit einem Geleitwort von L. Szondi. (Eichstätt Studien Bd. VI.) Kevelaer: Butzon & Bercker. 1972. XV und 339 S. Ln. 48,— DM.
- Lectio brevis. Aus Ansprachen von Heinrich Kahlefeld. Hrsg.: I. Klimmer. Frankfurt/Main: Josef Knecht. 1972. 276 S. Lw. 19,80 DM.
- Löhr, Valentin: Auf Dein Wort hin. Biblische Betrachtungen. Frankfurt/Main: Josef Knecht. 1973. 120 S. Brosch. 13,80 DM.

- Lurker, Manfred: Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole. München: Kösel. 1973. 435 S. Geb. 29,50 DM.
- Oraison, Marc: Überwindung der Angst. Deutsche Übertragung von H. J. Bormann. Frankfurt/Main: Josef Knecht. 1973. 136 S. Brosch. 14,80 DM.
- Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker. Für Josef Schmid. Hrsg.: P. Hoffmann in Zusammenarbeit mit N. Brox und W. Pesch. Freiburg — Basel — Wien: Herder. 1973. 431 S. Ln. o. Pr.
- Ramallo, Valentin: El derecho y el Misterio de la Iglesia. (Analecta Gregoriana, vol. 190.) Rom: Università Gregoriana. 1972. 473 S. Brosch.
- Raming, Ida: Der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt. Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung? Eine rechtshistorisch-dogmatische Untersuchung der Grundlagen von Kanon 968 § 1 des Codex Juris Canonici. Köln — Wien: Böhlau-Verlag. 1973. XVIII/232 S. Brosch. 28,— DM.
- Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute. München: Kaiser-Verlag. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag. 1973. 208 S. Kart. 19,50 DM.
- Reicke, Bo: Die zehn Worte in Geschichte und Gegenwart. Zählung und Bedeutung der Gebote in den verschiedenen Konfessionen. (Beiträge zur Geschichte der bibl. Exegese 13.) Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1973. VI/73 S. Kart. 19,50 DM.
- Ruppert, Lothar: Der leidende Gerechte. Eine motiv-geschichtliche Untersuchung zum Alten Testament und zwischentestamentlichen Judentum. (Reihe: Forschung zur Bibel Bd. 5.) Würzburg: Echter. 1972. 276 S. Kart. 39,— DM.
- Schmidt, Hermann: Wie betet der heutige Mensch? Dokumente und Analysen. Hrsg. von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich. Freiburg — Basel — Wien: Herder. 1972. 288 S. Kart. Lam. 31,— DM.
- Schüller, Helmut A. — Frings-Kammerichs, Edith: Das Kreuz. Ein Versuch, in unserer Welt zu leben und zu verstehen. Mainz: Matth. Grünwald. 1973. 164 S. Snolin. 17,50 DM.
- Steinmetz, Franz-Josef: Hoffnung auf Hoffnung. Meditationen zum Neuen Testament. Würzburg: Echter. 1973. 168 S. Kart. 14,80 DM.
- Switek, Günter: In Armut predigen. Untersuchungen zum Armutsgehalt bei Ignatius von Loyola. Würzburg: Echter. 1972. 308 S. Brosch. 42,— DM.
- Wagner, Harald: An den Ursprüngen des frühkatholischen Problems. Die Ortsbestimmung des Katholizismus im älteren Luthertum. (Frankfurter Theologische Studien 14.) — Frankfurt: Knecht. 1973. 340 S. Brosch. 42,— DM.
- Wikenhauser, Alfred — Schmid, Josef: Einleitung in das Neue Testament. 6. völlig neu bearbeitete Auflage. Herder: Freiburg — Basel — Wien. 1973. XVI und 678 S. Ln. 72,— DM.
- Wilms, Franz-Elmar: Das jahwistische Bundesbuch in Exodus 34. (Studien zum Alten und Neuen Testament 32.) — München: Kösel. 1973. 254 S. Kart. 64,— DM.



Beiträge zur Katholi- zismus- forschung

Reihe B: Abhandlungen

In Verbindung mit Clemens Bauer, Bernhard Casper, Alexander Hollerbach, Albrecht Langner, Hans Maier und Konrad Repgen herausgegeben von Anton Rauscher.

Entwicklungslinien des deutschen Katholizismus

HERAUSGEGEBEN VON ANTON RAUSCHER

1973. 112 S., Ppb. DM 9,60. ISBN 3-506-70722-1

Dieser Band eröffnet die Reihe „Beiträge zur Katholizismusforschung“. Er umfaßt die Referate des Symposions der deutschen Katholizismusforscher in Andechs 1970.

Die anregende, auf eine Zusammenschau häufig allzu isoliert gesehener historischer Fakten zielende, mit exemplarischem Material reich belegte Darstellung zwingt zu einem Neudurchdenken gewohnter Positionen in der so kontroversen Katholizismusk Diskussion der Gegenwart. Der Aufweis wichtiger Forschungsdesiderata vermag der Wissenschaft neue Impulse zu vermitteln.

Die Mitarbeiter: Prof. Dr. G. Briefs, Prof. Dr. B. Casper, Prof. Dr. H. Jedin, Dozent Dr. H. Langner, Prof. Dr. H. Maier, Prof. Dr. R. Morsey, Prof. Dr. A. Rauscher, Prof. Dr. K. Repgen, Prof. Dr. J. Schasching.

Aufklärung und Orthodoxie am Mittelrhein 1820-1850

VON CHRISTOPH WEBER

1973. 270 S., Ppb. DM 18,—. ISBN 3-506-70721-3

Wer der Entstehung des dt. polit. Katholizismus und seiner Richtungen nachgeht, wird von selbst auf die Zeit des Vormärz hingeführt, in der alle heute wirksamen polit. Schulen ihre Wurzel haben. Das Gebiet des Mittelrheins war eine Landschaft von besonderer politischer Lebendigkeit. Katholischer Konservatismus, rheinpreußischer Rationalismus, radikale Aufklärung und restaurative Romantik waren die Hauptströmungen, die hier am Anfang der modernen politischen Verhältnisse standen.

In Vorbereitung:

THEOLOGIE UND SOZIALETHIK IM SPANNUNGSFELD DER GESELLSCHAFT

Untersuchungen zur Ideengeschichte des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert

HERAUSGEGEBEN VON ALBRECHT LANGNER

DER SOZIALE KATHOLIZISMUS UND DIE MITBESTIMMUNG IN DEUTSCHLAND
VOM BEGINN DER INDUSTRIALISIERUNG BIS ZUM JAHRE 1933

Von Josef Stegmann

Ferdinand Schöningh

479 Paderborn — Postfach 10 20



Zum erstenmal seit der Reformation:

katholische und evangelische Theologen

schreiben gemeinsam ein



■ ein zukunftsweisendes Gemeinschaftswerk namhafter katholischer und evangelischer Autoren, das ohne Beispiel ist

■ ein Buch, das 'mit einer Stimme' sagt, was allen Christen gemeinsame Glaubensbasis ist

■ ein fundamentales Arbeits-, Lehr- und Lesebuch in der Sprache unserer Zeit

■ ein ermutigendes Buch, das beispielhaft auf die drängenden Glaubensfragen von heute antwortet

■ ein wegweisendes Buch für jeden Christen, der bewußt aus dem Glauben leben will

■ ein notwendiges Buch, das neue Impulse gibt

688 Seiten, Einführungspreis bis 30. 9. 73: 27 DM
erscheint Anfang Mai '73

Verlag Herder Freiburg • Basel • Wien

Theologischer Verlag Zürich

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMALEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 • TELEFON 42938

Neuerscheinung

HANS STEFFEN

Fürbitten und Texte

Band 1: Sonn- und Feiertage
des Lesejahres A
294 Seiten, Plastikeinband
DM 19,20

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues/Mosel

Telefon (0 65 31) 4 75

Postfach 36

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel-Saar-Ruwer

Neuerscheinung

A. Hardt / E. Schmitz / A. Thome

Dichter und Propheten

Moderne Dichtung im
Religionsunterricht

258 Seiten, DIN A 5, Loseblattform
in Ringbuchordner DM 19,80

Anhand der Werke von etwa 100
modernen Autoren wird in systema-
tischer Interpretation versucht, ei-
nen religionspädagogischen Zugang
zur religiösen Problematik unserer
Zeit zu finden. Darüber hinaus ist
das Werk Orientierungshilfe und
Stoffsammlung für die Glaubens-
verkündigung in Predigt und Grup-
penarbeit.

SPEE-VERLAG TRIER

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Ferdinand Hahn, Mainz

Die Frage nach dem historischen Jesus

Norbert Hinske, Trier

Todeserfahrung und Lebensentscheidung

Norbert Schiffrers, Regensburg

Was erwarten Fundamentaltheologen
von Alttestamentlern?

Neue theologische Literatur

Moraltheologie — Sozialethik — Dogmatik

Heft 4
Juli/August 1973
82. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Prof. Dr. Ernst Haag, Trier.

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier-Petrisberg, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße 35.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 33,— DM, Einzelheft 6,50 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 26,40 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühren.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 30 40, Fleischstr. 61—65.

Beilagenhinweis: Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Matthias-Grünwald-Verlages, Mainz, bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.

Anschriften der Mitarbeiter: Prof. Dr. Ferdinand Hahn, 6203 Hochheim/Main, Auf der Schlicht 16; Prof. Dr. Norbert Hinske, 5501 Aach-Hohensonne, Aacher Straße 12; Prof. Dr. Norbert Schiffrers, 84 Regensburg, Universitätsstraße 31.

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Alle Rechte vorbehalten. Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem Bdi oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.

Die Frage nach dem historischen Jesus¹

Von Professor Dr. Ferdinand Hahn, Mainz

Es gibt Fragen, die uns in der Theologie nicht zur Ruhe kommen lassen, Fragen, die sich immer wieder aufdrängen und die unablässig neu gestellt werden müssen. Das hat gar nicht in erster Linie etwas damit zu tun, ob diese Fragen bisher befriedigend oder unzureichend beantwortet worden sind; sicher kann man vorliegende Ergebnisse weiterführen und den Problemen immer noch neue Aspekte abgewinnen. Aber wichtiger ist, daß es Fragen sind, die das theologische Denken als solches in Bewegung halten, Fragen also, auf die wir gar nicht verzichten können. Im Gegenteil: wir müssen uns hüten, daß wir uns nicht mit schon gegebenen Antworten begnügen. Es gilt vielmehr, Lösungsversuche regelmäßig wieder in Fragestellungen zu überführen, ohne daß man deswegen in der bloßen Frage stecken bleiben darf. Theologie erfüllt dann ihre Aufgabe, wenn sie in der Bewegung des ständigen Fragens und Antwortens bleibt, wenn sie von früher gegebenen Antworten sich nicht einfach entbunden sieht, jedoch aus gegenwartsbezogenem Fragen heraus zu eigenen neuen Antworten kommt. Nur so erfüllt Theologie auch ihre kirchliche Aufgabe, weil für die Kirche immer die aktuelle Verantwortung von entscheidender Bedeutung ist.

Die Schlüsselprobleme, die theologisches Denken in Bewegung halten, sind nicht zu allen Zeiten dieselben. Wir brauchen nur an die ontologischen Probleme der alten Kirche, an das *ordo*-Denken des Mittelalters, an die durch die Reformation in Gang gekommene Auseinandersetzung über die Frage der Heilsvermittlung zu denken, um sehr verschiedene Ansatzmöglichkeiten, die nicht einfach im Belieben des einzelnen stehen, für die Theologie, aber genauso für Glaube, Verkündigung und Leben der Kirche zu erkennen.

Es ist unbestreitbar, daß die Frage nach dem historischen Jesus heute zu den Grundfragen gehört, die sich unausweichlich stellen und uns nicht loslassen. Es ist auch klar, daß diese Frage nach dem historischen Jesus

¹ Gastvorlesung in Trier, gehalten am 10. 1. 1973 auf Einladung der Theologischen Fakultät. Der Vorlesungsstil ist beibehalten, es wurden auch nur beschränkt Anmerkungen hinzugefügt. Der Verfasser verweist zur näheren Begründung auf sein umfangreiches Referat, das er bei der Katholischen Neutestamentlertagung am 3. 4. 1973 in Wien gehalten hat; es wird in einem von Karl Kertelge und Wilhelm Pesch herausgegebenen Sammelband in der Reihe „*Quaestiones Disputatae*“ (Freiburg: Herder-Verlag) Anfang 1974 erscheinen.

nicht nur den Fachexegeten betrifft, sondern daß sie ebenso unmittelbar den systematischen Theologen (Fundamentaltheologen und Dogmatiker) angeht wie sie auch in Unterweisung und Glaubensverständnis der Gemeinde hineingehört und darüber hinaus den neuralgischen Punkt jeden Gesprächs zwischen Christen und Nichtchristen kennzeichnet. Nicht ohne Grund hat insbesondere die antikirchliche Polemik in neuerer Zeit fast regelmäßig hier angesetzt — bis hin zu Augsteins Buch, das uns nicht in seiner sehr fragwürdigen Einzelargumentation zu beunruhigen braucht, wohl aber in seiner Grundhaltung zu denken geben sollte.

Die Frage nach dem historischen Jesus ist deshalb zu einem so brennenden Problem geworden, weil sich hierbei eine typisch neuzeitliche Bewußtseinslage kreuzt mit einem zentralen biblischen, ja allgemein christlichen Sachverhalt. Denn das aus der neuzeitlichen Geistesgeschichte resultierende Problembewußtsein — die Unterscheidung zwischen dem „historischen Jesus“ und dem „Christus des Glaubens“ — trifft auf ein verwandtes, aber keineswegs damit identisches Thema — die Zuordnung des „irdischen Jesus“ und des „erhöhten Herrn“ im Bekenntnis des Glaubens. In dieser Konvergenz und gleichzeitigen Diskrepanz ist unsere heutige, nicht zur Ruhe kommende Fragestellung begründet. Dem müssen wir in unserer Vorlesung genauer nachgehen, und dazu ist es unerläßlich, an bestimmten Punkten etwas weiter auszuholen.

I.

Zunächst sei mir eine etwas apodiktisch formulierte, aber notwendige Feststellung erlaubt: Die mit so viel Interesse und Intensität behandelte Frage nach dem historischen Jesus droht weithin wieder in einer Sackgasse zu enden. Wieder — weil es ein eindeutiges forschungsgeschichtliches Faktum ist, daß im Zusammenhang mit der historischen Jesusfrage die Aporien für die protestantische Exegese und Theologie zu Beginn des 20. Jahrhunderts so gewachsen waren, daß eine Ermüdung eintrat und zeitweise die Thematik ganz zurückgestellt wurde. Nun hat man nach dem Zweiten Weltkrieg, vor allem im Anschluß an Ernst Käsemanns programmatischen Aufsatz² von 1954 zuversichtlich von der „Neuen Frage nach dem historischen Jesus“ gesprochen, weil man die Irrwege der früheren Theologie meiden zu können. Aber gegenüber James Robinson, der 1960 erstmals das Stichwort von der „Neuen Frage“ ausgab³,

² Ernst Käseman n, Das Problem des historischen Jesus, ZThK 51 (1954) S. 125—153; jetzt in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I, 1960, S. 187—214.

³ James M. Robinson, Kerygma und historischer Jesus, 1960, ²1967; in einer kürzeren Fassung in englischer Sprache unter dem Titel: A New Quest of the Historical Jesus (Studies in Biblical Theology No. 25), bereits 1959 erschienen.

haben zwei seiner amerikanischen Kollegen, van Harvey und Ogden, schon 1962 skeptisch zurückgefragt: „Wie neu ist die ‚Neue Frage nach dem historischen Jesus‘?“⁴ Für James Robinson und viele andere bestand jedoch kein Zweifel, daß man aus dem theologischen Ansatz der kerygmatischen Theologie — innerhalb der neutestamentlichen Exegese vor allem vertreten durch Rudolf Bultmann — so viel gelernt habe, daß man jetzt sachgemäßer an die ganze Fragestellung herangehen könne. Sachgemäßer deshalb, weil man meinte, daß fortan von der Prävalenz des Kerygmas oder zumindest von dessen Zuordnung zur Frage nach dem historischen Jesus nicht mehr abgesehen werden könne. So richtig und notwendig gerade diese Verhältnisbestimmung zwischen historischem Jesus und Christusverkündigung der Urkirche ist, es war eine Täuschung, wenn man damals annahm, daß die Frage nach dem historischen Jesus aus dieser Korrelation nicht mehr herauszunehmen sei. Heute wird vom historischen Jesus gesprochen, als hätte es die ganze Diskussion um Bultmann nie gegeben. Damit ist keineswegs gemeint, daß wir notwendigerweise an Bultmanns Ansatz festhalten müßten, wohl aber geht es darum, daß das von ihm mit unbestechlicher Klarheit erkannte und bewußt gemachte Problem Berücksichtigung finden sollte.

Albert Schweitzer hat 1906 erstmals seine „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ veröffentlicht⁵, ein nach wie vor unersetzliches und immer noch höchst aktuelles Buch. Man hat es den Grabgesang auf die Leben-Jesu-Forschung genannt, aber man könnte inzwischen einen mindestens ebenso dicken zweiten Band schreiben. An die Stelle der Bilder von Jesus als dem optimistischen Aufklärer, dem nüchternen Rationalisten, dem naturverbundenen Romantiker, dem glühenden eschatologischen Schwärmer würden heute die Bilder treten von Jesus als dem Gesellschaftskritiker, dem Sozialreformer, dem Kämpfer gegen Unterdrückung und Ausbeutung, dem Revolutionär und so fort. Was Albert Schweitzer mit scharfem Blick festgestellt hat, ist die Tatsache, daß der historische Jesus in dem Augenblick, wo er von dem „Felsen der Kirchenlehre“, an den er seit Jahrhunderten „gefesselt“ war⁶, gelöst wird, in den Bannkreis der Leitbilder der je eigenen Zeit der Interpreten gerät. Es mag im einzelnen durchaus Anhaltspunkte in der Jesusüberlieferung für ein derartiges Verständnis geben, Frage ist nur, ob mit solchen modernen Konzeptionen das wirklich getroffen werden kann, worum es Jesus in

⁴ A. van Harvey und Schubert M. Ogden, Wie neu ist die „Neue Frage nach dem historischen Jesus“, ZThK 59 (1962) S. 46—87.

⁵ Albert Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 21913, 21951. Die Erstauflage von 1906 trug den Titel: Von Reimarus zu Wrede.

⁶ A. a. O. S. 632.

Wahrheit ging. Selbst wenn man einmal vorübergehend absehen wollte von dem inneren Zusammenhang zwischen dem historischen Jesus und dem Kerygma, so ist nüchtern festzustellen, daß es der Jesusforschung offensichtlich gar nicht gelingt, bei aller Verfeinerung der Methoden und aller Kenntnis der zeitgeschichtlichen Bedingungen, ein völlig vom Kerygma abgelöstes, ganz für sich stehendes, kurz: ein rein historisches Jesusbild zu finden.

Das hat, wenn ich recht sehe, vor allem zwei Gründe. Einmal ist Botschaft und Wirken Jesu so unabtrennbar auf Glauben und Nachfolge ausgerichtet, daß jeder Versuch, hiervon abzusehen, nur noch ein fragmentarisches Bild ergibt, deshalb anderswoher aufgefüllt werden muß. Man mag mit noch so viel Recht die „Menschheit“ und „Menschlichkeit“ Jesu ernst nehmen wollen, seine irdische Geschichte ist, abgesehen vom Auftrag und der Vollmacht, in der er wirkte, nicht zu erfassen. Hinzu kommt zweitens, daß jeder Versuch einer historischen Rekonstruktion gegenüber unserer eigenen Zeit und ihren Problemen derart fremd wirkt, daß man hier auf eine sekundäre Aktualisierung geradezu angewiesen ist. Albert Schweitzer hat diesen Sachverhalt in der Schlußbetrachtung seines Buches sehr schön beschrieben: „Es ist der Leben-Jesu-Forschung merkwürdig ergangen. Sie zog aus, um den historischen Jesus zu finden, und meinte, sie könnte ihn dann, wie er ist, als Lehrer und Heiland in unsere Zeit hineinstellen. Sie . . . freute sich, als wieder Leben und Bewegung in die Gestalt kam und sie den historischen Menschen Jesus auf sich zukommen sah. Aber er blieb nicht stehen, sondern ging an unserer Zeit vorüber und kehrte in die seinige zurück“; das aber „befremdete und erschreckte die Theologie der letzten Jahrzehnte“, weil sie ihn „mit allem Deuteln und aller Gewalttat“ eben doch nicht in unserer Zeit festhalten konnte⁷. Denn alle sekundäre Aktualisierung, mag sie im Augenblick vielen noch so attraktiv erscheinen, fällt ab wie die Spreu vom Weizen.

II.

Mit dem bisher Gesagten soll festgehalten werden, daß die Frage nach dem historischen Jesus unter keinen Umständen verkürzt und vereinfacht werden darf. Die Aussagen über die vorösterliche Geschichte Jesu sind im Neuen Testament eingebettet in das Glaubenszeugnis der Gemeinde, und wir werden von vornherein dem Problem nicht gerecht, wenn wir die Auffassung vertreten, hier sei nur Mörtel vom ursprünglichen Mauerwerk abzuschlagen.

⁷ A. a. O. S. 631 f.

Das heißt nun selbstverständlich nicht, daß wir über Jesus lediglich so reden dürften, daß er dabei an den Felsen einer festgefügt, aber längst erstarrten Kirchenlehre gefesselt bleibt. Es geht vielmehr darum, gerade hier Antworten in Fragen umzusetzen, um selbst antworten zu können. Aber dann darf die Frage nicht von vornherein falsch oder unzureichend gestellt sein. Wenn ich nach dem historischen Jesus frage, muß ich prüfen, wie es überhaupt zu dieser Bindung an Kerygma und Kirchenlehre gekommen ist. Dabei ist keineswegs ausgemacht, daß es sich um einen glatten Übergang handelt, es kann sich um ein höchst spannungsreiches Verhältnis handeln. Aber absehen darf ich von dieser Zuordnung nicht.

Mit meinem Fragen nach dem historischen Jesus vollziehe ich einen „Schritt zurück“, den das Neue Testament selbst nicht kennt, und zwar deshalb nicht kennt, weil es dort gerade umgekehrt um den entscheidenden Schritt vom vorösterlichen Jesus zum auferstandenen Herrn geht. Der „Schritt zurück“ kann also theologisch nur sinnvoll sein, wenn ich dann wieder zu jenem anderen, vorwärtsgerichteten Schritt komme.

Aber hierbei muß ich mir nun auch der ganzen Problematik bewußt sein, die unser modernes historisches Bewußtsein mit sich bringt. Jeder Versuch, mag er noch so notwendig und unerläßlich sein, den historischen Jesus zu eruieren, verfällt, wie wir gesehen haben, der historischen Distanzierung. Es gehört geradezu zum Wesen historischer Forschung, den untersuchten Gegenstand aus seiner für uns vergangenen Zeit heraus zu beleuchten und verständlich zu machen. Mit der historischen Distanzierung ist daher in jedem Falle auch eine Verfremdung gegeben. Niemand hat das eindrucklicher empfunden und dargestellt als Johannes Weiß, als er 1892 in seinem Buch „Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes“ auf die Bedeutung und Eigenart der Eschatologie in der Verkündigung Jesu stieß⁸. Eine Verfremdung kann hilfreich sein, wenn sie uns aus dem Bereich des allzu Gewohnten herausführt und aufmerken läßt, sie kann aber so einseitig in den Vordergrund treten, daß ein unmittelbarer Lebensbezug für uns gar nicht mehr erkennbar wird. Und genau das war der Eindruck am Ende der ersten Phase der Leben-Jesu-Forschung.

Ich sagte, es gehöre zum Wesen historischer Forschung, Distanz zu schaffen. Das hat man lange Zeit nicht beachtet, ist vielmehr von der

⁸ Johannes Weiß hat sein 1892 erstmals erschienenen Buch 1900 in einer zweiten, erheblich erweiterten und modifizierten Auflage herausgebracht. Dabei hat er, wie er selbst im Vorwort formuliert, die „zugespitzte Form“ seiner Darstellung abgemildert. Aber die entscheidende Wirkung seines Buches ist von der Erstauflage ausgegangen. Vgl. die von mir herausgegebene 3. Auflage von 1964, in der die wichtigsten Stücke der Auflage von 1892, die bei der Neufassung gestrichen wurden, in einem Anhang abgedruckt sind.

naiven Erwartung ausgegangen, auf historischem Wege der Glaubensfrage gerecht werden zu können. Man hat methodisch nicht berücksichtigt, daß mit der historischen Fragestellung eine dem untersuchten biblischen Text gegenüber inadäquate Tendenz vertreten wird⁹. Denn die neutestamentlichen Überlieferungen zielen nicht auf das Einst, sondern auf die jeweilige Gegenwart und verweisen in die Zukunft. Sie handeln nicht primär von der Vergangenheit, so sehr die Einmaligkeit der Geschichte Jesu festgehalten wird, sondern bezeugen den lebendigen, gegenwärtigen Herrn, der heute wie einst sein Wort an die Menschen richtet. Ihnen geht es nicht um den „historischen“, von dem Osterzeugnis abgelösten Jesus, sondern um den „irdischen“ Jesus in seiner Einheit mit dem auf-erstandenen und erhöhten Herrn.

Erst wenn man diese Gegenläufigkeit der Tendenz biblischer Texte und unserer Fragestellung beachtet, kommt man weiter. Zweifellos ist uns jene Art des historisch-distanzierenden Fragens auf Grund unseres konkreten geschichtlichen Ortes aufgegeben; wir sind Kinder der Neuzeit und brauchen in den Fragen unseres Glaubens davon nicht abzusehen. Aber wir dürfen uns dem Gefälle dieses Problembewußtseins nicht einseitig ausliefern. Wir müssen zu einer sachgerechten Bestimmung jener Relation kommen, die uns erlaubt, mit unseren heutigen Fragen an biblische Texte und Glaubensprobleme heranzugehen und zugleich die Eigenart der untersuchten Texte uneingeschränkt zu berücksichtigen.

III.

Damit kommen wir zu dem häufig aufgeworfenen Bedenken, ob es denn überhaupt noch möglich sei, die vorösterliche Geschichte Jesu zu erkennen, zu beschreiben und zu verstehen. Die neutestamentlichen Zeugnisse geben natürlich keinen protokollarischen Bericht, sie stellen das dar, was die Jünger im Lichte des Ostergeschehens erfaßt haben und als Glaubenszeugnis weitergaben¹⁰. Dennoch ist hinsichtlich der Möglichkeit einer Rekonstruktion des vorösterlichen Wirkens Jesu keine prinzipielle Skepsis am Platze, auch wenn dieser Rekonstruktion deutliche Grenzen gesetzt sind. Was wir nicht mehr feststellen können, ist der genaue Ablauf des Lebens Jesu, abgesehen von den Ereignissen seiner letzten Lebens-tage; sehr wohl aber ist es möglich, die Grundzüge seiner Verkündigung und seines Wirkens aufzuzeigen.

⁹ Ich verweise dazu auf meinen Aufsatz: Probleme historischer Kritik, ZNW 63 (1972) S. 1—17.

¹⁰ Vgl. Joh 2, 22; 12, 16 oder Mk 9, 9 f., wo die Evangelisten darauf hinweisen, daß den Jüngern erst im Rückblick von Ostern her der Sinn bestimmter Aussagen Jesu und Begebenheiten der vorösterlichen Zeit aufgegangen ist.

In dem uns erhaltenen Überlieferungsgut sind so viele Spannungen enthalten, daß bei sorgfältigem näherem Zusehen durchaus Kriterien gewonnen werden können für die Bestimmung dessen, was dem vorösterlichen Jesus mit einiger Sicherheit oder mit hoher Wahrscheinlichkeit zugeschrieben werden kann. Ein fester Kernbestand läßt sich erheben, auch wenn dann in vielen Fällen die Grenzen zum urchristlichen Glaubenszeugnis oder gelegentlich auch einmal zur jüdischen Tradition fließend bleiben.

Zunächst gelingt es uns heute relativ gut, trotz aller verbleibenden Lücken für unsere Kenntnis, die Situation des Judentums beim Auftreten Jesu darzustellen. Es ist ein außerordentlich vielschichtiges Bild, das man keinesfalls nach dem Modell des reorganisierten orthodoxen Judentums der Zeit nach dem jüdischen Krieg (66—70 n. Chr.) entwerfen darf. Zu diesem Bild gehört auch das Wirken Johannes des Täufers. Ich muß auf Einzelheiten jeder Art verzichten. Wichtig ist im Augenblick nur, daß Jesu Wirken sich von diesem zeitgenössischen Judentum nicht nur charakteristisch abhebt, sondern daß sein Auftreten im Volk, unter Anhängern wie bei Gegnern, sofort als etwas Außergewöhnliches empfunden wurde. Das unbestreitbar vorhandene „Neuheitserlebnis“ darf man bei der Frage nach dem historischen Jesus nicht übersehen, denn darin spiegelt sich deutlich die Eigenart seiner vorösterlichen Geschichte. „Wer ist dieser?“: von dieser Frage kamen die Menschen seiner Zeit offensichtlich nicht los.

Wir wissen darüber hinaus mit Sicherheit, daß Jesus mit den Repräsentanten des damaligen Judentums in Konflikt geraten ist. Das gilt selbst dann, wenn man einmal offen läßt, wieweit die Juden oder die Römer die eigentliche Schuld am Tode Jesu tragen¹¹. Gerade dieser Konflikt ist für das Verständnis des historischen Jesus besonders aufschlußreich. Zwar ist insofern Vorsicht geboten, als es auch für die nachösterliche Gemeinde immer neue Konfliktsituationen gab und manches davon in Jesu eigene Auseinandersetzungen mit eingeblendet wurde¹². Aber die Möglichkeit zur Unterscheidung ist in den meisten Fällen gegeben. Der Konflikt ergab sich daraus, daß Jesus einen Anspruch erhob, der von offiziell jüdischer Seite unter keinen Umständen anerkannt werden konnte.

Fragen wir nach dem eigentlichen Zentrum seiner Predigt und seines Handelns, so wird mit Recht immer wieder auf Jesu Botschaft von der

¹¹ Vgl. Josef Blinzler, *Der Prozeß Jesu*, 1969, S. 15 ff. 36 ff.

¹² Vgl. Rudolf Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 1970, mit Ergänzungsheft von Gerd Theissen und Philipp Vielhauer, 1971, S. 17 ff.

Gottesherrschaft hingewiesen¹³. Nur von daher bekommen sein Verhalten gegenüber den Ausgestoßenen, seine Zuwendung zu den Kranken, sein Eintreten für die Armen und Elenden ihre Funktion und ihren eigentlichen Sinn. Es hängt nun aber alles davon ab, Jesu Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft so zu bestimmen, wie es für sein vorösterliches Wirken kennzeichnend war. Dafür bieten einerseits die Gleichnisse eine entscheidende Hilfe; andererseits lassen die alsbald nach Ostern sich vollziehenden Übergänge zur christologischen Verkündigung gerade die betont theokratischen Züge seiner eigenen Botschaft erkennen.

Unbeschadet dieser Konzentration auf die Herrschaft Gottes spielt Jesu Auftrag, der nicht an der alttestamentlichen Tora, dem Gesetz des Mose, gemessen werden kann und darf, eine entscheidende Rolle. Auf Grund dieser „Sendung“ kommt es zu Jüngerschaft und Nachfolge, wobei die Anhänger in einer sehr unmittelbaren Weise an seine Person gebunden sind und gebunden bleiben.

Schließlich ist noch festzuhalten, daß Jesu Verkündigung und sein Wirken in einem ganz starken Maße zukunftsorientiert waren. Alles, was er sagt und tut, verweist nach vorn, ist offen und unabgeschlossen.

Diese allerersten Umriss, die uns verdeutlichen, wie die Gestalt des historischen Jesus faßbar wird, bedürfen der näheren inhaltlichen Bestimmung. Das kann im Rahmen einer Einzelvorlesung nur skizzenhaft und an einem ausgewählten Thema geschehen. Besonders geeignet dafür scheint mir die Frage nach Heilsansage und Gesetzeskritik zu sein, weil hier wie in einem Brennpunkt die verschiedensten Linien zusammenlaufen.

Jesu Auftreten zeichnet sich dadurch aus, daß er mitten in der noch bestehenden Welt den Anbruch des Heils, der Herrschaft Gottes, verkündigt. Er zerbricht damit alle traditionellen Schemata des religiösen Denkens im Judentum, wonach das Heil einerseits gebunden war an die heilige Vergangenheit, andererseits einer Zukunft vorbehalten blieb, in der es zu einer totalen Veränderung der Welt oder gar zu einer neuen Welt kommen sollte¹⁴. Anbruch des Heils heißt nun nicht: Vorzeichen des Heils, sondern Gegenwärtigwerden dieses Heils. „Wo ich mit dem Finger Gottes Dämonen austreibe, da ist schon die Herrschaft Gottes zu euch ge-

¹³ Hierzu ist vor allem auf Günther Bornkamm, *Jesus von Nazareth* (Urban-Bücher 19), 1968, S. 58 ff., und Rudolf Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, 1965, S. 49 ff., zu verweisen.

¹⁴ Die nachalttestamentliche Entwicklung der Eschatologie, besonders in der jüdischen Apokalyptik, hatte in dieser Hinsicht bestimmte alttestamentliche Ansatzpunkte (z. B. Jes 11, 6—10; 65, 17 f.) erheblich ausgebaut.

langt“ (Lk 11, 20)¹⁵. Es bleibt aber gleichwohl das zukünftige Heil, das nicht einfach in eine innerweltliche Gestalt überführt werden kann, das vielmehr im Vorgriff immer wieder in unsere Weltwirklichkeit hineinreicht und hier seine konkreten Spuren hinterläßt. Darum die Wunder, darum die Mahlgemeinschaften und viele andere Taten. Wenn das aber geschieht, dann steht unser Leben in der Welt nicht nur in einem Bezug zum Jüngsten Tag, dann vollziehen sich hier bereits Entscheidungen, die traditionellerweise dem Jüngsten Tag vorbehalten waren. Am Jüngsten Tag braucht gleichsam nur noch bestätigt, nur noch offenkundig zu werden, was an definitiven Entscheidungen über Heil und Unheil schon gefallen ist. „Wer sich zu mir bekennt vor den Menschen, zu dem wird sich auch der Menschensohn bekennen vor den Engeln Gottes; wer mich aber verleugnet, der wird verleugnet werden vor den Engeln Gottes“ (Lk 12, 8 f.). Weil das gilt, kann Jesus an Stelle Gottes den Menschen hier schon die eschatologische Vergebung ihrer Sünden zusprechen — und sein Verhalten zu den Ausgestoßenen, zu den Kranken, zu den Verzagten steht unter diesem Vorzeichen, ob das ausdrücklich gesagt wird oder nicht.

Genau das ist aber auch der Punkt, an dem es zum Zusammenstoß mit den Gegnern kommt: Wer in dieser Weise endzeitliches Heil ansagt, wer außerhalb der geregelten Kultpraxis Vergebung der Sünden zuspricht und damit in das Vorbehaltsrecht Gottes eingreift, der steht nicht mehr auf der Basis des Mosegesetzes, sondern ist — Gotteslästerer¹⁶.

Jesus hat nicht, wie es unter den verschiedenen Schulen des damaligen Judentums üblich war, über die Auslegung der Mosestora gestritten; er konnte nachalttestamentliche Auslegung anerkennen und konnte sie verwerfen. Denn nur *ein* Kriterium war für ihn entscheidend: ob der Wille Gottes erkannt und befolgt wird, oder ob Menschensatzungen den Willen Gottes überdeckt und verdunkelt haben^{16a}. Dieses Kriterium galt aber genauso für den geheiligten Text des Mosegesetzes selbst. Man macht es sich

¹⁵ Die Aussage von Lk 11, 20 mit der bildhaften, aus dem Alten Testament übernommenen Wendung vom „Finger Gottes“ (ähnlich wird oft, wo es um das Handeln Gottes geht, von seiner „Hand“ gesprochen) ist in Mt 12, 28 unter dem Einfluß der Erzählung von Jesu Taufe umgestaltet und lautet dort: „Wenn ich mit dem Geist Gottes Dämonen austreibe, ...“

¹⁶ So Mk 2, 7 par. Nach Mk 14, 64 par erfolgt Jesu Verurteilung durch den Hohen Rat auf Grund seines messianischen Selbstbekenntnisses. Das ist ein typisch christliches Verständnis, wonach sich alles auf die Frage nach Jesu Messianität konzentriert. Aber „Gotteslästerung“ war der messianische Anspruch, sofern er beim Prozeß überhaupt eine Rolle spielte, nur dann, wenn er mit Vergehen gegen die Tora verbunden war. Somit spiegelt sich in dieser Erzählung indirekt die Tatsache, daß der Konflikt um das mosaische Gesetz und die Kultordnung für die Gegner Jesu ausschlaggebend war. Aus christlicher Sicht ist auch das Streitgespräch Joh 10, 31 ff. formuliert.

^{16a} Vgl. Mk 7, 1—13 par.

zu einfach, wenn man bloß die Frage stellt, ob Jesus das Gesetz des Alten Testaments anerkannt oder ob er Kritik daran geübt habe. Sofern darin der Wille Gottes erkannt werden kann, hat er es selbstverständlich bejaht, sofern um der „Herzenshärte“ der Menschen willen Konzessionen gemacht waren, stellt er es in Frage¹⁷. Diese Haltung wird nur dann verständlich, wenn man sieht, daß für ihn *nicht mehr Mose letzte Autorität ist, sondern die jetzige endzeitliche Gottesoffenbarung*, und daß daran auch Mose gemessen werden muß. Wo die endzeitliche Sündenvergebung empfangen werden kann, gelten die rituellen Ordnungen der Mosetora nicht mehr; wo die neue Heilsordnung offenbar wird, ist die alte bis hin zu ihrem Kult und Tempel vergangen, wie die Zeichenhandlung der Tempelaustreibung unmißverständlich vor Augen führt¹⁸.

IV.

Wir müssen zurücklenken zu unserer Hauptfrage: Was bedeutet es, wenn ich den „Schritt zurück“ zum historischen Jesus vollziehe? Ich begegne dort ganz sicher nicht einer Botschaft und einer Gestalt, die sich leichter verrechnen oder modernisieren ließen, sofern ich Heilsansage und Verkündigungsanspruch Jesu wirklich ernst nehme. Der Ruf zu Glaube und Nachfolge ist mir, wenn auch eingebettet in eine vergangene Situation, genauso gestellt wie bei der Verkündigung der nachösterlichen Zeit.

Aber zwei Sachverhalte sind jetzt zu beachten. Erstens: Jesu Botschaft ist Botschaft vom *anbrechenden* Heil. Sie verweist nicht allein auf Zukunft und Vollendung, sie verweist vor allem auf je neue Gegenwart. Hat dieser Anbruch der Gottesherrschaft seit Jesu irdischem Wirken seine konkreten Spuren in unserer Welt hinterlassen und bleibt er an Jesu Person und Wirken gebunden, entscheidend ist in jedem Falle nicht das Einst, sondern das Jetzt des Heils. Wer die vorausweisende Funktion der eigenen Verkündigung Jesu erst einmal erkannt hat, wird sich hüten, seine Gestalt zu „historisieren“ und durch das Aufsuchen von einzelnen Analogien zu unserer heutigen Zeit „aktuell“ zu machen.

¹⁷ Dafür ist das Streitgespräch über die Ehescheidung Mk 10, 1—12 par sehr aufschlußreich; vgl. besonders V. 5.

¹⁸ Das Verständnis im Sinn einer Tempelreinigung läßt sich ansatzweise schon in den Evangelien erkennen, ist aber nicht ursprünglich. Mit einer zeichenhafte Handlung im Vorhof des Tempels hat Jesus angekündigt, daß Tempel und Tempelkult ihre Funktion verloren haben. Denn wo Opfertiere vertrieben und das Wechseln des für die Opfergaben benötigten Geldes unmöglich gemacht wird, kann kein ordnungsgemäßer Kult mehr stattfinden. Am deutlichsten wird das noch in der Fassung Joh 2, 13—17, während Mk 11, (15) 16.17a eine Deutung bietet, die in Richtung einer Reinigung des Tempels und seiner Verwendung als Gebetshaus tendiert.

Damit stehen wir aber schon bei dem zweiten Sachverhalt. So zentral theokratisch Jesu Verkündigung war, sie ist von seiner Person nicht abzulösen. Nicht nur die „Sache Jesu“ geht weiter, sein Tod und seine Auferweckung gehören zu seinem Wirken hinzu. Nicht umsonst haben die Zeugen der Auferstehung das Osterereignis wie dann auch das Pfingstgeschehen als Bestätigung für die weitergehende Realisierung der Gottesherrschaft angesehen, wie umgekehrt gerade mit Jesu Tod sein Vergeben der Sünden die tiefste Begründung in seiner Person und seiner Geschichte erhielt.

Kann ich mich also, wenn ich meine aus dem Glauben erwachsende theologische Aufgabe wirklich ernst nehme, mit dem „Schritt zurück“ begnügen? Werde ich nicht geradezu angewiesen, den „Schritt nach vorn“ zu vollziehen?

Kann dann aber die Frage nach dem historischen Jesus theologisch legitim anders gestellt und beantwortet werden, als daß ich versuche nachzuspüren, wie Jesu eigene Botschaft in das Zeugnis seiner Jünger und Gemeinde einbezogen worden ist? Damit brauche ich nicht die in vieler Hinsicht uns fremd gewordenen Aussagen und Vorstellungen der ältesten Christologie einfach nur zu übernehmen; auch bietet das Neue Testament eine Fülle von sehr verschiedenartigen Versuchen der ältesten Zeit, diesen Übergang angemessen zur Sprache zu bringen. Ich bin aber auf Grund der neuzeitlichen Denkvoraussetzungen und der dadurch erschlossenen historischen Analyse in der Lage, mir diesen ganzen *Rezeptionsprozeß* im einzelnen vor Augen zu führen. Gerade die moderne wissenschaftliche Exegese bietet mir also die Möglichkeit, Antworten in die zugrunde liegende ursprüngliche Frage zurückzuführen, um dadurch die gegebenen Antworten nicht bloß besser zu begreifen, sondern um selbst in rechter Weise antworten zu lernen.

Die seit Bultmann und Jeremias in Gang gekommene und immer noch unabgeschlossene Diskussion, ob die Frage nach dem historischen Jesus Bestandteil einer neutestamentlichen und damit überhaupt einer christlichen Theologie sein müsse oder lediglich zu deren „Voraussetzungen“ gehöre¹⁹, läßt sich nicht mit einem Entweder-Oder klären²⁰. Eine isolierte

¹⁹ Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 1968, S. 1 ff.; Joachim Jeremias, *Das Problem des historischen Jesus* (Calwer-Hefte 32), 1960; ders., *Neutestamentliche Theologie I: Die Verkündigung Jesu*, 1971.

²⁰ Das Problem ist auch damit nicht gelöst, daß man im wesentlichen die gesamte urchristliche Verkündigung schon in der vorösterlichen Botschaft Jesu verankert, wie dies Jeremias mit seinem Rückgang auf die *ipsissima vox Jesu* versucht. Die Spannung zwischen vorösterlicher und nachösterlicher Verkündigung läßt sich nicht durch Verlagerung der theologischen Probleme auf die eine oder andere Komponente bewältigen.

Darstellung des historischen Jesus, soweit wir zur Rekonstruktion noch in der Lage sind, mag geschichtswissenschaftlich interessant sein, hat aber für sich selbst keine theologische Funktion, zumal wir dabei viel zu stark abhängig sind von unseren zeitbedingten Voraussetzungen und den weiterhin unabgeschlossenen Forschungsergebnissen. Die theologische Funktion beginnt erst dort, wo jener Rezeptionsprozeß untersucht wird, also der Übergang vom historischen Jesus zur Verkündigung der Urgemeinde und die Einbettung seiner vorösterlichen Geschichte und Botschaft in das apostolische Zeugnis²¹. Denn der lebendige, gegenwärtige Christus ist es, der geglaubt und von der Christenheit bezeugt wird. Um diesen Rezeptionsprozeß theologisch zu reflektieren und nachzuvollziehen, dürfen, ja müssen wir die Frage nach dem historischen Jesus stellen, ohne hierbei in die Gefahr zu geraten, sie zu isolieren. Das tue ich dann nicht bloß um der intellektuellen Redlichkeit willen, weil mir diese Art des Fragens in meiner Gegenwart aufgenötigt wird, sondern weil ich auf diesem Weg durchaus an die Sachproblematik selbst herankomme. Die Frage lautet somit nicht oder zumindest nicht einseitig: *Was* kann ich alles von dem historischen Jesus unter völliger Ausklammerung der nachösterlichen Tradition und Geschichte feststellen?, sondern sie lautet: *Wie* ist das, was ich mit guten Gründen noch als ursprünglichen Bestand abheben kann, in die urchristliche Verkündigung eingegangen, und *warum* ist das geschehen?

Damit ist ein weites Aufgabenfeld abgesteckt, aber aus der früher erwähnten Sackgasse bei der Frage nach dem historischen Jesus müßten wir damit herauskommen.

V.

„Wer ist dieser?“ Diese Frage, die das Volk beim Auftreten Jesu und die seine Jünger stellten, läßt die Menschen seit den Tagen seines Erdenwirkens nicht los. Wir sind in unserem Glauben und unserem theologischen Nach-Denken immer wieder vor diese eine und entscheidende Frage gestellt. Sie läßt sich nicht dadurch beantworten oder wenigstens leichter beantworten, daß wir nach Selbstaussagen in der Verkündigung des historischen Jesus suchen. Ob es „messianische“ Selbstaussagen gegeben hat, ist in der Forschung höchst umstritten. Vielleicht ist es gut so. Denn nicht die Selbstaussagen Jesu oder eine Beschreibung seines Selbstbewußtseins helfen uns an entscheidender Stelle weiter, sondern einzig der Anspruch, der mit seiner und seiner Jünger Botschaft ergeht, der Anspruch, daß mit ihm und durch ihn das Heil der Welt mitten unter uns ist.

²¹ Dieser Prozeß ist abgeschlossen in den Evangelien. Aber er setzt unmittelbar nach Ostern ein und läßt sich bereits an der mündlichen Tradition, die von den Evangelisten übernommen wurde, ablesen.

In dieser Hinsicht besteht nun eine grundsätzliche Übereinstimmung zwischen der Verkündigung Jesu und der Verkündigung der Urgemeinde. Diese Übereinstimmung ist keineswegs nur struktureller, sondern inhaltlicher Art. Das Heil, das Jesus verkündigt hat, wird weiterverkündigt, weiterverkündigt nicht bloß im Sinne der Fortsetzung, vielmehr so, daß dieses im Anbruch der Gottesherrschaft bestehende Heil in neuer Weise Gestalt annimmt. Das Neue Testament spricht im Zusammenhang mit der Auferstehung Jesu von der Erhöhung, seiner Inthronisation zur Rechten Gottes, weil damit zum Ausdruck gebracht werden kann, daß er gegenwärtig bleibt und für alle Welt der eine Heilbringer und Herr ist. Das Neue Testament spricht darüber hinaus vom Heiligen Geist, weil durch das Wirken dieses Geistes das Heil erfahren wird. Und von diesem Geist ist in den Abschiedsreden des Johannesevangeliums gesagt, daß er die Jünger Jesu „lehren“ und „in alle Wahrheit führen“ werde, weswegen die Seinen in der Kraft des Geistes noch größere Werke tun können, als sie in vorösterlicher Zeit geschehen sind²².

Die Urgemeinde konnte diese Gegenwärtigkeit des Heils nicht anders verkündigen als durch die christologische Neuinterpretation der Botschaft Jesu. Sie hat diese Neuinterpretation aber sehr bewußt nicht neben die Verkündigung Jesu gestellt, sondern die Jesusüberlieferung umgestaltet. Sie hat insofern keinen exakten Bericht über die vorösterliche Zeit gegeben, aber sie hat in sachlicher Hinsicht so gerade die Identität gewahrt. Denn sie konnte die Identität nur bewahren, indem sie das Heil in dem bleibenden Gegenwartsbezug interpretierte, wodurch es davor bewahrt blieb, als eine Episode angesehen zu werden, die auf das irdische Leben Jesu beschränkt war. Ist nämlich der Anbruch des Heils an Jesu Person gebunden, dann hängt alles davon ab, ob zu dieser Person Jesu ein für jede Zeit möglicher und unmittelbarer Zugang besteht. Das Auferstehungsgeschehen hat die Zeugen nach der Nacht des Karfreitag gewiß gemacht, daß es diese bleibende Gegenwart gibt.

In der Theologie sollte uns die Frage nach dem historischen Jesus, bei allen unerläßlichen geschichtswissenschaftlichen Vorarbeiten, letztlich nur so beschäftigen, daß die sachlich-theologische Relevanz dieser Frage zum Tragen kommt. Meine Aufgabe in der heutigen Vorlesung sah ich darin, hierfür einen möglichen Ansatz zu zeigen. Vielleicht haben Sie von dem Exegeten mehr an Einzelheiten und historischer Analyse erwartet. Immerhin mag dieser Beitrag dann zeigen, daß die Aufgabe des Exegeten eine theologische ist und daß Theologie als Wissenschaft zwar verschiedene Schwerpunkte und Disziplinen hat, daß sie aber eine einheitliche Aufgabe ist, einheitlich gerade deswegen, weil sie im Dienst des einen Glaubens der Christenheit steht.

²² Vgl. Joh 14, 26; 16, 13 sowie Joh 14, 12.

Todeserfahrung und Lebensentscheidung

Von Professor Dr. Norbert H i n s k e , Trier

„Die ganze Art, wie ein Mensch während seines vollen Lebens, seiner blühenden Kraft an den Tod denkt, ist freilich sehr sprechend und zeugnisgebend für das, was man seinen Charakter nennt; aber die Stunde des Sterbens selber, seine Haltung auf dem Totenbett ist fast gleichgültig dafür.“ Friedrich Nietzsche

I. Der Tod als Grundgegebenheit des menschlichen Lebens

1. Die Ausgangslage der Überlegungen

Die Frage nach dem Tod, gar noch nach dem „*mysterium mortis*“, dem Geheimnis des Todes, ist nicht gerade eine moderne Frage. Die heutige Öffentlichkeit scheint ihr wenig Interesse entgegenzubringen; sie scheint ihr weithin teilnahms- und verständnislos, wenn nicht gar abwehrend und feindselig gegenüberzustehen. Diese Situation ist alles andere als zufällig. Wenn es so etwas wie einen charakteristischen Zug der Gegenwart gibt, so ist es die Verdrängung der Todeserfahrung. Gestorben wird nicht mehr in der Gemeinschaft der Familie, sondern in der distanzierten Atmosphäre des Krankenhauses, der Leichenwagen fährt den Verstorbenen mit diskreter Unauffälligkeit zur Bestattungsstätte, die Altersheime liegen „draußen“ „im Grünen“, die Politik favorisiert den „Jungwähler“, Film, Fernsehen und Werbung präsentieren unentwegt den jugendlichen Helden und Verbraucher, jeder Hinweis auf den nahenden Tod wird mit Schminke und Tusche überdeckt. Der gewaltsame Tod aber, den die Massenmedien Tag für Tag vor Augen führen, der ein Thema par excellence der heutigen Öffentlichkeit ist, suggeriert eher das Bewußtsein der Zufälligkeit dessen, was da mit anderen geschieht („welch schrecklicher Zufall“, „das wäre nicht nötig gewesen“, „da muß man doch etwas unternehmen“), als die Einsicht in die Unausweichlichkeit des eigenen Todes.

Es gibt eine ganze Reihe von Autoren, unmodernen oder unbequemen Autoren, die auf diesen Grundzug des modernen Bewußtseins mit Nachdruck aufmerksam gemacht haben. Helmut Thielicke etwa schreibt: „In der Öffentlichkeit des säkularen Daseins spielt der Tod so gut wie keine Rolle“. „Alles Geschehen, das auf die Grenzen des menschlichen Lebens hinweist, ist... aus dem Bilde der Öffentlichkeit getilgt“. „Symbolisch dafür ist die Tatsache, daß in unsern Städten und damit in der eigentlichen Öffentlichkeit keine Leichenzüge mehr die Straßen durchziehen, sondern

dem Getto der Friedhöfe vorbehalten sind.“¹ Ähnlich heißt es in Gürsters Analyse der *Tabus unserer Zeit*: „Das große Tabu unserer Zeit ist der Tod“. „Es gehört zum guten Ton, ihn auszuklammern.“² „Man könnte vielleicht die Essenz der modernen Zivilisation dadurch charakterisieren, daß sie, die die neuen Möglichkeiten der Schnelligkeit, der Geräusche, des Lärms geschaffen hat, es darauf abzielt, den Tod zu bagatellisieren.“³ „Eine Zeit, die mehr an dem interessiert ist, was aus dem Menschen herausgeholt werden kann, als an dem, was er seiner Anlage nach ist und vielleicht immer gewesen ist, bekräftigt durch ihr Todes-Tabu die Überzeugung, daß der Mensch ein zu munterer Dauertätigkeit und beständig wachsendem Dauerkonsum berechtigtes Wesen ist.“⁴ Martin Heidegger hat diesen Grundzug des modernen Bewußtseins in *Sein und Zeit* existenzialanalytisch interpretiert: „Das verdeckende Ausweichen vor dem Tode beherrscht die Alltäglichkeit so hartnäckig, daß im Miteinandersein die ‚Nächsten‘ gerade dem ‚Sterbenden‘ oft noch einreden, er werde dem Tod entgehen und demnächst wieder in die beruhigte Alltäglichkeit seiner besorgten Welt zurückkehren. Solche ‚Fürsorge‘ meint sogar, den ‚Sterbenden‘ dadurch zu ‚trösten‘. Sie will ihn ins Dasein zurückbringen, indem sie ihm dazu verhilft, seine eigenste, unbezügliche Seinsmöglichkeit noch vollends zu verhüllen. Das Man besorgt dergestalt eine *ständige Beruhigung über den Tod*. Sie gilt aber im Grunde nicht nur dem ‚Sterbenden‘, sondern ebenso sehr den ‚Tröstenden‘. Und selbst im Falle des Ablebens noch soll die Öffentlichkeit durch das Ereignis nicht in ihrer besorgten Sorglosigkeit gestört und beunruhigt werden.“⁵

Die skizzierte Situation des modernen Bewußtseins, die, zu Ende gedacht, ein Zeitalter ohne Friedhöfe erwarten läßt, scheint auch vor der Theologie nicht haltzumachen. In einem Rundfunkvortrag, der den bezeichnenden Titel trägt: „Der verdrängte Tod. Im Niemandsländ der Theologie“, erklärt der Alttestamentler Lothar Perlt: „Über den Tod wird gegenwärtig wohl nirgends so wenig nachgedacht wie in der Theologie — oder sagen wir vorsichtiger: wie in der jüngsten evangelischen Theologie. Ich zögere nicht, diese Erscheinung als den Verlust einer entscheidenden Dimension zu bezeichnen. Welches sind die Gründe für diese Ausfallerscheinung? Es sind vor allem Gründe der Anpassung! Ein paar Themen, die heute jeder im Munde führt, heißen: Technische Zivilisation,

¹ Helmut Thielicke, *Tod und Leben, Studien zur christlichen Anthropologie*, Tübingen 1946 (1945), S. 72 f.

² Eugen Gürster, *Tabus unserer Zeit*, München 1964, S. 16.

³ Ebd. S. 95.

⁴ Ebd. S. 16 f.

⁵ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1949 (1927), S. 253 f.

kritische Rationalität, sozialer Wandel, Geschichte, Revolution — alle nicht neu, aber alle mit Ausschließlichkeitsanspruch vorgetragen. Ihnen ist ein großer Teil evangelischer Theologen auf der Fährte. Den dabei unvermeidlichen Wandel der eigenen überlieferten Substanz deklarieren sie als den Vorzug der Menschenfreundlichkeit. Nicht mehr unter den Kirchenvätern suchen sie ihre Gewährsmänner, sondern vornehmlich unter den Soziologen, die sich diese Kumpanei einstweilen lächelnd gefallen lassen. Der Stolz dieser jüngsten Theologie ist ihre sogenannte ‚Konversion zur Welt‘ und die Praktikabilität der von ihr vertretenen Wahrheiten. Nicht das himmlische Heil, sondern das irdische Wohl ist von Belang. Leitsatz: Gestalte die Gesellschaft so, daß die Frage nach dem ewigen Heil von allein abstirbt.“⁶

Was aber bedeutet die Verdrängung der Todeserfahrung in der Gegenwart, was sind ihre Konsequenzen für das Selbstverständnis des heutigen Menschen? Diese Frage wird sich erst im Fortgang der Überlegungen hinreichend beantworten lassen. Schon hier aber, noch ganz am Rande der Problematik, läßt sich erkennen: mit der Erfahrung des Todes verdrängt das moderne Bewußtsein zugleich die allgemeinste und verbindendste Erfahrung des Menschen. Was immer sonst einem anderen widerfahren mag: Erfolg oder Mißerfolg, Gewinn oder Verlust, Gesundheit oder Krankheit, Wahnsinn, Gebrechen, Siechtum, Verfall, das alles wird mir *möglicherweise* auch widerfahren, es wird mir widerfahren oder nicht. Der Tod aber ist das einzige Ereignis im Leben des Anderen, das mir *mit Sicherheit* auch widerfahren wird. In ihm werde ich, sobald er mich wirklich berührt, gewahr, was mir selbst unausweichlich bevorsteht. In der Frage nach dem Tod ist daher, bewußt oder unbewußt, immer auch die Frage nach dem eigenen Tod mitenthalten. Sie betrifft stets den Anderen und zugleich auch mich. Vom Tod läßt sich demgemäß, so sehr er den Einzelnen auch auf sich selbst zurückwerfen mag, angemessen nur im Plural sprechen.

Früheren Zeitaltern ist dieser Sachverhalt offenbar deutlicher bewußt gewesen. Das Sterbenwerden war für sie ein Grundzug des Menschen, das Grab ein nicht wegzudenkendes Merkmal bewohnter Erde. Die griechische Sprache gebraucht *θνητός* synonym mit *άνθρωπος*, die lateinische *mortalis* synonym mit *homo*. Der Mensch ist für sie schon von seinem Namen her das Wesen, das sterben wird. Die Jahrhunderte christlicher Prägung sind nicht weniger stark von diesem Bewußtsein bestimmt. Ihre Gebete und Lieder (in denen sich ja am ehesten so etwas wie eine

⁶ Lothar Perlitt, „Der verdrängte Tod, Im Niemandsland der Theologie“, Teil I, Norddeutscher Rundfunk, Funkhaus Hannover, Sendung vom 2. 2. 1969, S. 4.

allgemeine Bewußtseinslage artikuliert) geben davon beredtes Zeugnis. „*Media in vita in morte sumus*“⁷, heißt es in einem Kirchenlied, das bis ins 9. Jahrhundert zurückgeht, „*A subitanea et improvisa morte, libera nos, Domine*“⁸, lautet eine der ersten Bitten der Allerheiligenlitanei. So sehr die konkreten Lebenswünsche und -hoffnungen die einzelnen Menschen auseinanderführen mögen, dies Sterbenwerden zumindest ist ihr gemeinsames Band. Es gehört zu den Paradoxien der Gegenwart, daß ein Zeitalter, das, wenn man seinen Selbstaussagen trauen darf, so auf Gleichheit, Solidarität, Kommunikation versessen ist, deren letzten Grund und Garanten unentwegt zu verdrängen sucht.

2. Der Leitgedanke der Überlegungen

Was die Verdrängung der Todeserfahrung in der Gegenwart bedeutet, ist damit freilich nur von Ferne begriffen. Mit der Verdrängung der Todeserfahrung läuft der Mensch Gefahr, das ist die These der nachfolgenden Überlegungen, seine innere Entschiedenheit zu verlieren: Todeserfahrung und Lebensentscheidung sind aufs engste miteinander verknüpft. Das Wissen um den Tod, wann immer er eintreten mag, nötigt den Menschen, sich über die Möglichkeiten seines *Lebens im ganzen* Rechenschaft zu geben; es hindert ihn daran, immer neue ungedeckte Schecks auf die Zukunft auszustellen, und bringt ihn vor die Frage, was er vom Leben vernünftigerweise erwarten kann und was nicht. Wer den Abend kommen sieht, kennt auch die Möglichkeiten des Tages. Die Abblendung der Todeserfahrung verführt den Menschen daher leicht zu einem unernsten Spiel mit Möglichkeiten, einem *progressus in infinitum*, der ihn in immer neuen Lebensinhalten herumtreibt, ja zu einer leichtfertigen und zynischen Form von Skepsis, die von dem Schrecken des wirklichen Zweifels nicht weniger weit entfernt ist als von dem Ernst des bewußten Glaubens.

Todeserfahrung meint dabei im folgenden soviel wie die aufbrechende Einsicht in die Unausweichlichkeit des eigenen Todes, die Erkenntnis des Todes als etwas, womit ich für mich selber mit Sicherheit zu rechnen habe, kurzum: die Erfahrung des mir selbst bevorstehenden Todes als Realität. Diese Erfahrung kann durch äußere Ereignisse oder bestimmte

⁷ Vgl. Philipp Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts, 5 Bde., Leipzig 1864–1877 (Nachdruck Hildesheim 1964); Bd. I, S. 94; Bd. II, S. 749 ff.; Bd. III, S. 10; Bd. V, S. 953 f. u. S. 1087. Vgl. ferner Wolfgang Irtgenkauf, *Media vita in morte sumus*, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl., hrsg. von Josef Höfer und Karl Rahner, Bd. VII, Freiburg 1962, Sp. 230.

⁸ *Rituale Romanum*, editio typica von 1952, titulus VI, caput III.

Lebensumstände *hervorgerufen* werden: durch das Sterben eines anderen, den Verlust eines Nahestehenden, die Lücke, die der Tod eines Menschen hinterlassen hat, durch die Tätigkeit im Krankenhaus oder in der Seelsorge und durch anderes mehr. Alle diese Faktoren aber sind immer nur der Anlaß, nicht der Inhalt der so verstandenen Todeserfahrung, sie können sie nach sich ziehen, können mich aber auch gänzlich unberührt lassen, wie diese Erfahrung denn auch umgekehrt ohne jeden erkennbaren Anlaß im Leben des Einzelnen aufzubrechen vermag. Der *Inhalt* der Todeserfahrung ist stets der eigene Tod, nicht ein Ereignis im Leben anderer Menschen.

Um den Sinn und das Recht der vorgetragenen These verständlich zu machen und den inneren Zusammenhang von Todeserfahrung und Lebensentscheidung aufzudecken, ist es freilich notwendig, den Tod in den Gesamtkontext des menschlichen Lebens zu stellen. So wenig sich das Leben des Menschen ohne die Realität des Todes angemessen begreifen läßt, so wenig läßt sich der Tod ohne das Leben begreifen. Denn bei dem Tod handelt es sich ja nicht um einen Zufall oder Unfall, der den Menschen am Ende seines Lebens wie aus heiterem Himmel trifft. Er ist vielmehr, um es noch einmal zu wiederholen, der einzige Augenblick meiner eigenen Zukunft, von dem ich weiß, daß er durch nichts durchkreuzt werden kann, dessen ich mir schon heute völlig gewiß sein darf. Das „*nunc*“ und die „*hora mortis*“ gehören unauflöslich zusammen. Jede Fehlinterpretation des menschlichen Lebens hat daher eine Fehlinterpretation des Todes im Gefolge.

3. Der Gang der Überlegungen

Bei dem Versuch, den Tod derart im Gesamtkontext des menschlichen Lebens zu begreifen, werden in der gebotenen Kürze vor allem fünf Themenkomplexe zu diskutieren sein:

1. die Grundstruktur oder Grundverfassung menschlichen Lebens als Aussein auf totale Erfüllung (menschliches Leben als Erwartung);
2. der Zusammenhang zwischen faktischer Erfüllung und der möglichen Überholbarkeit jeder faktischen Erfüllung (menschliches Leben als versuchte Realisierung von Erwartung);
3. das daraus resultierende Problem eines *progressus in infinitum* innerweltlicher Erfüllung (menschliches Leben als Iteration versuchter Realisierung von Erwartung);
4. der Tod als Frage nach der Möglichkeit totaler innerweltlicher Erfüllung (das Todesproblem als das Problem der Realisierbarkeit der menschlichen Erwartung); und

5. die Alternative von Verzweiflung und Glauben (Lebensentscheidung und Glaubensentscheidung).

Bei jedem dieser fünf Punkte wird es darum gehen, in der Vielfalt individuellen Verhaltens gemeinsame Züge zu erkennen, Grundphänomene des menschlichen Lebens zu reflektieren und so etwas wie Grundmuster oder -strukturen des menschlichen Handelns sichtbar zu machen. Die individuelle Existenz hält sich in ihnen, geht aber in ihnen nicht auf. Sie ist ein nicht zu verallgemeinernder, vielleicht nicht einmal zu wiederholender Versuch, mit den skizzierten Problemen zu Rande zu kommen; sie variiert gewissermaßen in immer neuen Sätzen das eine und selbe Thema. Jener Reichtum des Individuellen aber, das ist ihre eingestandene Armut, ist nicht mehr Thema der Philosophie.

II. Der innere Zusammenhang von Todeserfahrung und Lebensentscheidung

1. Menschliches Leben als Erwartung

Menschliches Leben, das ist einer der hervorstechendsten, in der Geschichte der philosophischen Reflexion immer wieder diskutierten anthropologischen Befunde, ist in seinem Grundzug von dem Streben nach so etwas wie Glück oder Glückseligkeit, Befriedigung oder Erfüllung bestimmt. Alles Handeln des Menschen nimmt von hier seinen Ausgang. Was immer er um seiner selbst willen zu erlangen sucht, er sucht es, um in ihm sein Glück zu finden⁹. „Glück“, „Befriedigung“, „Erfüllung“, *εὐδαιμονία*, *felicitas*, *beatitudo*, *αὐτάρκεια*, *pax*, oder wie immer sonst man es umschreiben mag, ist daher nicht ein Objekt menschlichen Strebens neben anderen, nicht ein Lebensinhalt wie andere Inhalte auch. Es ist vielmehr dasjenige, was alles andere erst interessant, erst erstrebbar macht: gewissermaßen der apriorische Inhalt menschlichen Strebens, der eigentliche Motor des Handelns. Als solches ist es kein partielles Gut, sondern umfassender als jeder empirische Inhalt menschlichen Strebens, als jeder konkrete Wunsch, jedes bestimmte Verlangen, es hat, das zum mindesten, die universelle Spannweite alles dessen, was die Vernunft des Menschen als Gegenstand seines Begehrens zu ersinnen vermag, es meint, um eine Formulierung Kants zu gebrauchen, „ein absolutes Ganze, ein Maximum des Wohlbefindens, in meinem gegenwärtigen und jedem zu-

⁹ Vgl. Platon, *Symposion*, Kap. 24; 205 e: οὐκέτι προσθαί ἐρέσθαι, ἵνα τί δὲ βούλεται εὐδαιμῶν εἶναι ὁ βουλούμενος, ἀλλὰ τέλος δοκεῖ ἔχειν ἢ ἀπόκρισις.

künftigen Zustände¹⁰. Eben dadurch bestimmt es die Grundstruktur menschlichen Lebens als Streben nach totaler Befriedigung, als Aussein auf Erfüllung schlechthin. Das Verlangen des Menschen ist nicht weniger auf Totalität aus als seine Vernunft.

Die vorgängige Einstellung zum Leben, die das Handeln des Menschen im ganzen bestimmt, ist daher die Grundhaltung der *Erwartung*. Diese Erwartung tritt nun aber, zuerst und zunächst jedenfalls, nicht als reine Erwartung auf. Sie macht sich vielmehr an bestimmten Inhalten fest, oder richtiger: sie hat sich, wenn auch noch so vorläufig, immer schon an bestimmten Inhalten festgemacht. Sie ist *fixierte* Erwartung. Aus anderem Blickwinkel formuliert: Glück ist ein formaler Begriff, der der inhaltlichen Füllung bedarf¹¹. Glück läßt sich nicht im allgemeinen wollen, sondern immer nur als bestimmtes, mehr oder weniger genau umrissenes Glück.

Diese Fixierung der Erwartung impliziert dreierlei: 1. die Konkretisierung, 2. die Vereinzelung und 3. die Festlegung der Erwartung. Jedes dieser Momente bedarf der eingehenderen Analyse.

1. In der Fixierung auf Einzelnes verliert der „Begriff“ Glück seine Allgemeinheit. Aus der formalen Glücksvorstellung, die sich mit ganz verschiedenem Inhalt füllen läßt, wird inhaltlich bestimmtes, konkretes, realisierbares Glück. Die Erwartung wird *konkrete* Erwartung.

Der Prozeß der Konkretisierung braucht sich jedoch keineswegs in der exklusiven Zuwendung zu einem einzigen, genau umschriebenen Lebensinhalt zu vollziehen, der gewissermaßen absolut gesetzt, der für das Ganze möglichen Glücks genommen würde. Vielmehr können sich mit ihm andere Inhalte verknüpfen, ja diese können den im Grunde beherrschenden und richtunggebenden Lebensinhalt teilweise überlagern und unkenntlich machen, und zwar nicht etwa nur für den außenstehenden Beobachter, sondern auch für den Handelnden selbst. Bei dem Prozeß der Konkretisierung

¹⁰ Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten B 46 (Immanuel Kant, Werke in sechs Bänden, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1966 (1956–1964), Bd. IV, S. 47).

¹¹ Der erste innerhalb der Geschichte der Philosophie, der den formalen Charakter der Glücksvorstellung der Sache nach klar gesehen hat, scheint der Xenophontische Sokrates gewesen zu sein; vgl. Xenophon, Apomnemoneumata, Buch IV, Kap. 2, 34: Κινδυνεύει, ἔφη, ὁ Σώκρατες, ἀναμφιλογώτατον ἀγαθὸν εἶναι τὸ εὐδαιμονεῖν. Εἰ γὰρ μή τις αὐτό, ἔφη, ὁ Εὐθύδημος, ἐξ ἀμφιλόγων ἀγαθῶν συντιθεῖ. Τί δ' ἂν, ἔφη, τῶν εὐδαιμονικῶν ἀμφιλογον εἴη; Οὐδέν, ἔφη, εἰ γὰρ μὴ προσθήσομεν αὐτῷ κάλλος ἢ ἰσχύον ἢ πλοῦτον ἢ δόξαν ἢ καὶ τι ἄλλο τῶν τοιούτων. Ἀλλὰ νῆ δὲ προσθήσομεν, ἔφη, πῶς γὰρ ἂν τις ἄνευ τούτων εὐδαιμονοίη; vgl. ferner Aristoteles, Nikomachische Ethik, Buch I, Kap. 2; 1095 a 17–22.

kann es sich daher um einen höchst komplexen Vorgang handeln, in dem die verschiedensten Inhalte, benachbarte oder entfernte (Liebe, Familie, Kinder, Reisen, Sammeln, beruflicher Erfolg usw.) zu untrennbarer Einheit „zusammenwachsen“. Das Spiel der Kombinationen, das in der Regel zum Prozeß der Konkretisierung gehört, führt zu einem unübersehbaren Reichtum konkreter Glücksvorstellungen. In ihm spiegelt sich die Vielfalt der Individualitäten, jede Reglementierung der Glücksvorstellungen, von welcher Seite sie auch ausgehen mag, bedeutet zugleich eine Uniformierung des Menschen.

2. Wer etwas einzelnes will, der will jedoch, auch wenn er noch so vieles und verschiedenes will, immer dieses oder jenes. Das aber bedeutet zugleich: er will dieses *mehr* als anderes, er will dieses und er will anderes *nicht*, ja er verzichtet möglicherweise ganz bewußt auf diese oder jene Möglichkeit, weil sie sich mit anderem nicht vereinbaren läßt. Die „Vorschrift der Glückseligkeit“, heißt es bei Kant, ist „mehrenteils so beschaffen, daß sie einigen Neigungen großen Abbruch tut“¹². So sehr das Aussein auf Glück, auf vollkommene Erfüllung, ein *gemeinsamer* Grundzug des Menschen ist, so sehr *unterscheiden und trennen* sich die einzelnen Menschen in ihren konkreten Erwartungen. Jeder geht seinen eigenen Lebensweg. In diesem Sinne ist die fixierte Erwartung immer auch *vereinzelte* Erwartung.

3. Wer das eine mehr will als das andere, wer das eine will und das andere nicht, der legt sich damit bewußt oder unbewußt auf bestimmte Inhalte fest. Er macht etwas Bestimmtes zum beherrschenden Fixpunkt seiner Erwartung, seine Erwartung ist *festgelegte* Erwartung. Diese Festlegung auf einen konkreten Lebensinhalt, die immer ein Moment der Entscheidung mitenthält, ist nie ohne Risiko: mit eben diesem Lebensinhalt steht und fällt von nun ab das eigene Glück. Zugleich aber schafft jene Festlegung die Möglichkeit, anderes als bloßes Mittel zu benutzen und das eigene Leben einzurichten. Sie ist die Voraussetzung jeder bewußten Lebensführung. Während der eigentliche Gegenstand der Erwartung, solange dieselbe auf ihn fixiert bleibt, stets den Charakter des Zwecks behält, kann alles andere als bloßes Mittel zum Zweck fungieren. Diese Mittel sind disponibel, der Zweck selbst ist es nicht.

In den Vorgang der Fixierung auf einen konkreten Lebensinhalt geht in dieser oder jener Form zunächst stets auch die jeweilige gesellschaftliche Situation mit ein. Sie übernimmt gewissermaßen die Funktion der Urteilskraft. Sie lenkt die vorgängige Erwartung des Menschen unter der

¹² Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten B 12 (a. a. O. Bd. IV S. 25).

Hand auf bestimmte Inhalte hin. Elternhaus, Erziehung, Öffentlichkeit, Mode usw. beeinflussen die Lebensentscheidung des Einzelnen nicht weniger als die allgemeine politische Lage, der Stand der Industrialisierung, des Verkehrs und zahlreiche andere Faktoren. Jedes Zeitalter, so wird man sagen können, hat seinen charakteristischen *Erwartungshorizont*. Es eröffnet dem „Zeitgenossen“ bestimmte Möglichkeiten und es verstellt ihm bestimmte Möglichkeiten, in beidem ist er, ob er es nun wahrhaben will oder nicht, ein Kind seiner Zeit. So gesehen ist die Fixierung auf einen konkreten Lebensinhalt zunächst weniger eine Sache der „mündigen“ Entscheidung des Einzelnen als vielmehr der stillschweigenden Beeinflussung durch äußere Faktoren. Geht man von der heutigen gesellschaftlichen Situation und den von ihr geweckten Erwartungen aus, so wären prominente Lebensinhalte (um nur einige von ihnen aufzuzählen): Beruf, Sex, Liebe, Ehe, Kinder, Reisen, Besitz, Erfolg, Wissenschaft, Sport, aber auch: politische Wirksamkeit, gesellschaftliches Engagement, Ungebundenheit, Ich-Erweiterung, Drogen. In nichts sonst verrät und richtet sich ein Zeitalter oder eine Gesellschaft so nachhaltig wie in den Erwartungen, die es dem Einzelnen eröffnet, und in den Möglichkeiten, die es ihm verstellt.

Aus den bisherigen Überlegungen ergibt sich — um damit diesen ersten Punkt zu einem gewissen Abschluß zu bringen — zugleich die Notwendigkeit einer weiteren terminologischen Klärung. Im folgenden wird vorerst zwischen *zwei Bedeutungen des Wortes Erwartung* zu unterscheiden sein. „Erwartung“ kann zum einen die vorgängige, apriorische, reine, unbestimmte, noch nicht fixierte Erwartung bedeuten, zum anderen die fixierte, empirisch bestimmte, konkrete, vereinzelte, festgelegte Erwartung. Beiden Formen von Erwartung ist gemeinsam, daß sie das menschliche Leben im ganzen betreffen. Das unterscheidet sie von Erwartungen, die bloß auf ein einzelnes Ereignis gerichtet sind (man erwartet einen strengen Winter, einen langweiligen Abend, einen ermüdenden Vortrag, Preissteigerungen, Gehaltserhöhungen, den Rücktritt der Regierung usw.). Bei den erörterten Formen von Erwartung dagegen, und zwar ebenso bei der fixierten wie bei der noch nicht fixierten Erwartung, geht es um so etwas wie Grunderwartungen. Sie beziehen sich nicht auf einen bestimmten Zeitabschnitt, sondern zeichnen die Grundlinie des menschlichen Verhaltens vor. Doch handelt es sich bei ihnen nicht etwa, wie es die vorgenommene Zweiteilung zunächst nahelegen könnte, einfach um zwei verschiedene Erwartungen, die zusammenhanglos nebeneinander stünden, sondern eher um zwei Formen oder Seinsweisen einer und derselben Erwartung. Dagegen muß an dieser Stelle offen bleiben, inwieweit die empirisch bestimmte Erwartung die apriorische Erwartung einzuholen vermag. Die mögliche Differenz zwischen beiden, das sei schon hier voraus-

geschickt, wird sich im folgenden als ein wichtiger Angelpunkt der Überlegung erweisen.

2. Menschliches Leben als versuchte Realisierung von Erwartung

Aus den Überlegungen des ersten Abschnitts folgt: menschliches Leben ist immer versuchte oder erhoffte Realisierung konkretisierter Erwartung. Das Gelingen dieser Realisierung steht jedoch nicht von vornherein fest, sondern ist in verschiedenster Form der Möglichkeit des Unglücks ausgesetzt. Der fixierten Erwartung kann die Erfüllung versagt bleiben. Wie Erwartung ein Grundphänomen menschlichen Lebens ist, so sind es auch Unglück und Enttäuschung.

Dabei sind *zwei Grundformen der Nichterfüllung* scharf zu unterscheiden. Die erste und naheliegendste Form ist die des Mißglückens oder Scheiterns. Sie kann die verschiedensten Ursachen haben, äußere wie innere. Die Lebensumstände können die Realisierung einer bestimmten Erwartung ganz oder teilweise zunichte machen, mangelnde eigene Energie, Unfähigkeit, Unbesonnenheit, Ungeschick können sie verhindern. Von dieser ersten Form der Nichterfüllung soll im folgenden nicht die Rede sein. Sie gehört in einen anderen, kaum weniger ernsten Zusammenhang.

Das Mißglücken ist nun aber nicht die einzige Form, in der die Realisierung der Erwartung in Frage gestellt werden kann. Es gibt vielmehr noch eine zweite, ganz anders geartete Form der Nichterfüllung. Sie ist allem Vermuten nach die anthropologisch interessantere. Die Realisierung einer konkreten Erwartung kann glücken und dennoch in eine eigentümliche Form von Nicht-Glück oder Un-Glück münden. Sie kann nämlich, und zwar gerade in ihrem Gelingen, zu der Erfahrung führen, daß uns der gewählte Gegenstand unserer Erwartung unerfüllt oder unbefriedigt läßt. An die Stelle des Glücks, das wir uns von ihm versprochen hatten, tritt die Erfahrung der Glücklosigkeit. Die Reaktionen des Menschen auf diese zweite Form der Nichterfüllung sind vielfältig und individuell verschieden: Lähmung, Desinteresse, Ermüdung, Langeweile, Trauer, Resignation, aber auch: innere Unruhe, Kopflosigkeit, Flucht in neue Inhalte.

In solcher Erfahrung, so vielfältig sie sich im Einzelfall auch artikulieren mag, erweist sich, daß derjenige Lebensinhalt, auf den wir uns, vielleicht über lange Zeit hinweg, fixiert, den wir in den Mittelpunkt unseres Lebens gestellt hatten, nicht instande ist, die in ihn gesetzte Erwartung zu erfüllen. Er hält nicht, was er versprach. Die Gegenwart nimmt ihm den Glanz, den er aus der Ferne besaß, die Vorfriede war größer als der realisierte Besitz. Die vorgängige Glückserwartung greift in solcher Erfahrung gewissermaßen über ihre Konkretisierung hinaus und zeigt, daß

diese nicht mit dem Glück selbst identisch ist, daß sie bloß eine vorläufige, überholbare Form von Glück ist, nur eine Spanne Glück, ein Schatten von Glück, wie Thomas von Aquin es formuliert hat¹³, und in diesem Sinne zugleich und in einem ein Un-Glück. Diese Formulierung ist kein bloßes Spiel mit Worten. Jeder falsch gewählte Lebensinhalt vermag den Menschen, solange er auf ihn fixiert bleibt, nicht weniger tief und nachhaltig unglücklich zu machen als das offenkundige Unglück des Mißlingens.

Die Erfahrung solcher Nichterfüllung, so tief sie auch in das Leben des Einzelnen eingreifen, so lähmend oder beunruhigend sie auch sein mag, ist jedoch kein bloßes Negativum. Sie löst den Menschen ein Stück weit aus seiner Fixierung auf einen bestimmten Lebensinhalt und gibt ihm die Chance, die je schon vollzogene Konkretisierung der Glücksvorstellung zu überprüfen und die einmal getroffene Lebensentscheidung zu revidieren. Sie setzt seine fixierte Erwartung gewissermaßen eine Zeitlang frei. Gerade in der Erfüllung derselben gewinnt er den Abstand, der es ihm erlaubt, von neuem über sein Leben zu entscheiden und sich anderen Inhalten zuzuwenden, bewußter und erfahrener als zuvor.

Ineins damit ist die umschriebene Erfahrung die Nagelprobe auf die Glücksversprechen der Gesellschaft. Sie gibt dem Menschen die Möglichkeit, die Glücksvorstellungen der Welt, in der er lebt, an seinen eigenen Erfahrungen zu überprüfen und zu sich selbst zu finden. So sehr der Einzelne in seinen ursprünglichen Fixierungen von dem Erwartungshorizont seines Zeitalters abhängen mag: seine Enttäuschungen holen ihn immer wieder zu sich selbst zurück. Sie sind durch die Werbungen der Konsumindustrie so wenig zu übertönen wie durch die Glücksverheißungen der Ideologien. In der Enttäuschung findet der Einzelne zu sich selber, in ihr, nicht durch politische Parolen, wird er zum mündigen Menschen. Die Stunde der Enttäuschung ist zugleich auch die Stunde der Freiheit.

Die umschriebene Erfahrung kann im Leben des Einzelnen bloße Erfahrung bleiben. Sie kann sich aber auch, mehr oder weniger artikuliert, in einer *Frage von allgemeiner Tragweite* niederschlagen, in der Frage nämlich, welcher Lebensinhalt denn nun imstande sei, die vorgängige Erwartung des Menschen zufriedenzustellen. Gerade das Bewußtsein einer falschen Lebensentscheidung des Einzelnen, das aus der Erfahrung der Enttäuschung zu erwachsen vermag, kann auch die generelle Frage nach sich ziehen, welcher Inhalt denn nun wirklich das gesuchte Glück zu garantieren vermöchte, welche konkrete Erwartung gegen Enttäuschung ge-

¹³ Thomas von Aquin, Summa contra gentiles, Buch I, Kap. 102; Nr. 849 (S. Thomae Aquinatis... Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium seu „Summa contra gentiles“, hrsg. von Ceslaus Pera, Bd. II, Turin und Rom 1961, S. 113).

feit sei. Diese Frage wird von der Philosophie nicht von außen an das menschliche Leben herangetragen, sie ist vielmehr zuerst und zunächst das Resultat einer bestimmten Art von „Lebenserfahrung“: sie bricht im menschlichen Leben selber auf und gehört zu ihm vor aller Philosophie.

Aus diesem Grunde ist die gestellte Frage auch bis zu einem gewissen Grade an den Lebensweg des Einzelnen gebunden. Die verschiedenen Lebensalter stehen ihr nicht in gleicher Weise gegenüber, sie gewinnt in jedem Lebensabschnitt ein anderes Gesicht. Die Unbefangenheit und Naivität des Anfangs, der Verlust von Hoffnungen und Täuschungen, Zweifel an der Richtigkeit des eigenen Lebensweges, die mögliche Befreiung aus dem Erwartungshorizont des Zeitalters, in dem man lebt, die Entdeckung neuer Formen oder Bereiche von Wirklichkeit, die Schwere des Alters und das Bewußtsein des nahenden Todes, das den Spielraum möglicher Entscheidungen mehr und mehr einengt, das alles läßt die gestellte Frage immer wieder in neuem Licht erscheinen. Das Wissen, um das es ihr geht, ist mit dem Gewicht des gelebten Lebens beladen, ja es ist seiner Substanz nach ein Produkt desselben. Es ist ein Wissen, das der Vernunft zugänglich ist und von ihr überprüft werden kann, das sich aber nicht nach Belieben herstellen, speichern und transportieren läßt. Es ist etwas anderes als die bloße Information. Leben und Vernunft, Theorie und Praxis verbinden sich in ihm zu unauflöslicher Einheit.

Die Frage nach dem richtigen Lebensinhalt, einen Schritt weiter der Versuch, die verschiedenen Inhalte gegeneinander abzuwägen und sich mit Vernunft für einen von ihnen zu entscheiden, sind also zunächst ein Resultat bewußt gelebten Lebens: der Mensch wird durch seine eigenen Erfahrungen auf sie gestoßen. Zugleich freilich ist diese Frage von ihren ersten Anfängen her ein zentrales Thema der Philosophie, das sich in immer neuen Problemstellungen bis in die Neuzeit durchhält. Eine ihrer ältesten Artikulationen ist die Frage nach den verschiedenen Lebensweisen, den verschiedenen *βίαι*, wie es mit einem spezifisch griechischen Wort heißt, das sich nur schwer ins Deutsche (und Lateinische) übersetzen läßt. Das Griechische nämlich hält für das eine deutsche Wort „Leben“ zwei Wörter bereit: *ζωή* bezeichnet das physische oder organische Leben, das bloße Leben, *βίος* dagegen das bewußt gelebte Leben, die Lebensform oder Lebensweise, den Lebenswandel, die Lebensführung, das Lebensschicksal, die Biographie. In diesem Bedeutungsspektrum etwa ist das Wort durch Aristoteles zu einem Grundbegriff des vorliegenden Problemkreises geworden. Gleich zu Beginn seiner *Nikomachischen Ethik* nämlich greift er aus der Unzahl menschlicher Lebensweisen drei ebenso gängige wie charakteristische heraus¹⁴, um an ihnen die vom

¹⁴ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Buch I, Kap. 2; 1095 a 28—30.

„Leben“ selbst gestellte Frage auf der Ebene der Philosophie zu diskutieren: das Genußleben, den βίος ἀπολαυστικός, das (politisch) tätige Leben, den βίος πολιτικός, sowie das auf Einsicht ausgerichtete Leben, den βίος θεωρητικός¹⁵. Wenig später führt Aristoteles dann noch eine vierte, wohl schon zu seiner Zeit nicht weniger charakteristische Lebensweise ein: das auf Erwerb abgestellte Leben, den βίος χρηματιστικός¹⁶. Jede dieser Lebensweisen gewinnt ihren Sinn und ihre Prägung von einem beherrschenden Lebensinhalt her: dem Genuß, dem Ansehen, der Erkenntnis, dem Besitz. Welche dieser konkurrierenden Lebensweisen, so lautet nun die immer wieder aufbrechende Frage des Aristoteles, welcher der sie begründenden Lebensinhalte verdient den Vorrang, welcher dieser Inhalte entspricht der vorgängigen Erwartung des Menschen, welcher ist am ehesten imstande, ihm Glück, Glück, wie es dem Menschen möglich ist¹⁷, zu garantieren? Spätestens seit Aristoteles ist die Frage nach der richtigen Lebensweise daher zugleich eines der Grundprobleme der europäischen Philosophie. Sie ist der Versuch, die Lebensführung nicht der blanken Subjektivität auszuliefern und sich nicht blind von Inhalt zu Inhalt treiben zu lassen, sondern der Vernunft das Steuer in die Hand zu geben.

3. Menschliches Leben als Iteration versuchter Realisierung von Erwartung

Die Erfahrung der Nichterfüllung, die dem Menschen paradoxerweise gerade in der Erfüllung seiner konkreten Erwartung widerfährt — das ist das wichtigste Resultat des zweiten Abschnitts —, gibt ihm eine Zeitlang die Freiheit seiner Entscheidung zurück. Sie löst ihn in diesem oder jenem Grade aus seinen eigenen Fixierungen und eröffnet ihm die Möglichkeit, von neuem über die Grundrichtung seines Lebens zu befinden, ja sie bildet eine der wichtigsten Voraussetzungen dafür, sich anderen, tragfähigeren Lebensinhalten zuzuwenden. Enttäuschung und Lebensentscheidung stehen im Leben des Menschen in engem Zusammenhang.

Wie jede Erscheinungsform menschlicher Freiheit, so kennt aber auch die Freiheit der Enttäuschung die Karikatur ihrer selbst. Sie kann eine Haltung nach sich ziehen, die, durch die Wiederholung der Enttäuschung möglicherweise noch verstärkt, jeder Überlegung und der Tendenz nach endgültigen Lebensentscheidung auszuweichen sucht und sich blind von Inhalt zu Inhalt treiben läßt. Eine derartige Einstellung verzichtet im

¹⁵ Ebd. Buch I, Kap. 3; 1095 b 14—19.

¹⁶ Ebd.; 1096 a 5—7.

¹⁷ Ebd. Buch I, Kap. 11; 1101 a 20 f. Vgl. Thomas von Aquin, Summa contra gentiles, Buch III, Kap. 48; Nr. 2254 und Nr. 2260 (a. a. O. Bd. III, S. 64 f.).

Prinzip auf jeden Versuch, die verschiedenen Lebensinhalte ihrem immanenten Gehalt nach gegeneinander abzuwägen und mit vernünftigen Gründen zu einer bewußten Lebensentscheidung zu gelangen. Sie lebt oder behauptet ausdrücklich die Subjektivität, die Beliebigkeit und die prinzipielle Austauschbarkeit aller möglichen Lebensinhalte. Georg Büchner hat sie mit unübertrefflicher Schärfe zum Ausdruck gebracht: „Es läuft auf eins hinaus“, sagt die Marion in *Dantons Tod*, „an was man seine Freude hat, an Leibern, Christusbildern, Blumen oder Kinderspielsachen; es ist das nämliche Gefühl“.¹⁸

An die Stelle einer vernünftigen Analyse der verschiedenen Lebensinhalte und Lebensformen tritt damit ein Relativismus, für den die Vernunft nur noch ein Mittel ist, die vor aller Vernunft — und das heißt irrational — ergriffenen Inhalte und Ziele nachträglich durchzusetzen. Die Vernunft fungiert nicht mehr als Steuermann, sondern nur noch als Rudersklave in der Galeere der Subjektivität. Sie mag für alles und jedes zuständig sein, jede menschliche Leidenschaft, jede Regung des Herzens, jede religiöse Empfindung wird ihrem Zugriff bedenkenlos unterworfen, je radikaler sie sich geriert, desto vernünftiger ist sie — nur bei den Grundentscheidungen über die eigene Lebensführung erhält sie verschämte Dispens. Hier endet die Diskussionsbereitschaft des modernen Menschen, hier erwacht sein Sinn für Diskretion, hier antwortet indignierte Entrüstung auf Tabuverletzung. „Bitte kommen Sie mir nicht zu nahe!“

Die skizzierte Einstellung ist nicht ohne tiefgreifende Konsequenzen für das Selbstverständnis des Menschen. Sie verneint, zu Ende gedacht, *a limine* jede Möglichkeit, den individuellen Ablauf des menschlichen Lebens im ganzen als sinnvolle Bewegung zu begreifen: als allmähliche — zwar schmerzhaft, aber doch auch befreiende — Loslösung von Täuschungen und Illusionen, als Zuwachs an Einsicht, als die schrittweise Entdeckung reicherer und tragfähigerer Lebensinhalte. Vielleicht am ratlosesten ist diese Einstellung gegenüber dem Altern, das doch auch ein Grundphänomen menschlichen Lebens ist: sie degradiert es zu bloßem Abbau und Verfall. Daß zahllose Höchstleistungen der Kunst, der Wissenschaft, der Philosophie und Theologie, aber auch des politischen Handelns

¹⁸ Georg Büchner, *Dantons Tod*, Erster Akt (Georg Büchner, Werke und Briefe, hrsg. von Fritz Bergemann (dtv 70), München 1965, S. 17). Vgl. dazu Ludwig Marcuse, Annäherung an ein Selbstporträt (in: *Sonntagsblatt* Nr. 6, 9. Februar 1964, S. 23): „Der Satz, der, soweit ich mich erinnere, am tiefsten in frühen Jahren in mich einschlug, war Georg Büchners: ‚Es läuft auf eins hinaus, an was man seine Freude hat: an Leibern, Christusbildern, Weingläsern, an Blumen oder Kinderspielsachen; es ist das nämliche Gefühl; wer am meisten genießt, betet am meisten.‘ Ich war also schon zeitig gegen Platon und den jüdisch-christlich-deutschphilosophischen Idealismus gefeiert“.

spezifische Altersleistungen sind, ist ihr eine schiere Unbegreiflichkeit. „Der Jugendkult der Medien und der Reklameindustrie, der den einzelnen täglich umstellt, hat das typologische Bild des Weisen zersetzt“¹⁹, charakterisiert Hans Dieter Schäfer die Bewußtseinslage der Gegenwart. Aber, so wird man fragen müssen, kann ein Individuum, ein Weltbild, ein ideologisches oder philosophisches System oder am Ende gar ein ganzes Zeitalter den Anspruch erheben, ein zureichendes Bild vom Menschen zu besitzen, wenn es genötigt ist, weite Bereiche des menschlichen Lebens aus seiner Vorstellungswelt gewaltsam auszuklammern? Der Verdacht, daß es das Phänomen der Jugend in Wahrheit so wenig wie das des Alterns begreift, ist wohl so abwegig nicht.

Ihre letzte Radikalisierung gewinnt die skizzierte Einstellung in der Konzeption eines *progressus in infinitum* der Lebensentscheidungen und -inhalte. Diese Position, die im Handeln und Denken vielfältige Ausdrucksformen kennt, negiert ebenso die Möglichkeit, im Laufe des Lebens durch alle Enttäuschungen hindurch zu tragfähigeren Inhalten vorzustoßen, wie die Möglichkeit endgültiger Erfüllung. Sie ersetzt die vernünftige Abwägung der Lebensinhalte durch die Idee ihrer unendlichen Austauschbarkeit. An die Stelle der *Reflexion* der Lebensinhalte setzt sie deren unendliche *Iteration*. Sie weiß sehr wohl um die Erfahrung von Nichterfüllung und Enttäuschung, aber sie unterläuft sie durch den Verweis auf den „unerschöpflichen Reichtum des Lebens“, auf die unendliche Reihe von immer neuen Möglichkeiten, die dem Menschen offenstehen. Sie lebt gewissermaßen auf Verbrauch: sie setzt ihre Hoffnung auf die Aneignung immer neuer Lebensinhalte. Sie löst die Ganzheit des menschlichen Lebens in eine unendliche Reihe von Teilabschnitten auf. Deren einziges Bindeglied sind die Knotenpunkte der Enttäuschung, an denen sich der Wechsel der Lebensinhalte vollzieht. Das menschliche Leben besteht aus lauter Episoden, jede endet letztlich unerfüllt, aber der Stoff des Erzählers hat kein Ende.

Eine solche Position führt zu einer Bewußtseinslage, deren immanente Konsequenzen nur selten zu Ende gedacht werden. Sie verändert den Charakter der Lebensentscheidung, ja sie hebt das Bewußtsein derselben bis zu einem gewissen Grade auf. Die Lebensentscheidung verliert durch sie ihren unbedingten Ernst: sie wird wenn nicht zurückgenommen, so doch in ihrer Tragweite reduziert. An die Stelle der bewußten Lebensführung tritt das Experiment, an die Stelle der Revision die Korrektur. Der Mensch entscheidet nicht mehr über das Ganze seines Lebens, sondern nur noch über Teilabschnitte desselben. Jede Entscheidung ist prinzipiell

¹⁹ Hans Dieter Schäfer, Und fühle nochmals deinen Tod. In: Die geistige Welt (Die Welt Nr. 270), 20 November 1971, S. I.

korrigierbar und, aufs Ganze gesehen, prinzipiell folgenlos. Die umrissene Position lebt daher in der ständigen Nähe zur Unentschiedenheit, in der Gefahr, sich ziel- und richtungslos von Inhalt zu Inhalt treiben zu lassen oder sich selbst hektisch in den verschiedensten Lebensinhalten herumzutreiben.

Charakteristische Verhaltensweisen des modernen Menschen, aber wohl nicht nur des modernen, scheinen aus dieser Idee eines *progressus in infinitum* ihre Erklärung zu finden. Dahin gehören vor allem seine auffällige Unruhe und Unrast, die Diskontinuität seiner Lebensführung („die Kontinuität der Persönlichkeit / wird gewahrt von den Anzügen, / die bei gutem Stoff zehn Jahre halten“²⁰), die Hektik und Fahrigkeit, mit der er sich immer wieder anderen Lebensinhalten zuwendet. Dahin gehört nicht weniger seine latente Unentschiedenheit, die jeder Manipulation Tür und Tor öffnet und ihn so leicht zum Spielball der Ideologien werden läßt: Wer nicht aus eigener Vernunft über sein Leben entschieden hat, der weiß auch für nichts zu stehen. Aber auch die sogenannte Mobilität des heutigen Menschen, so sehr sie auch von den Organisationsformen der Industriegesellschaft mitbedingt sein mag und der exakten soziologischen Analyse bedarf, hat allem Vermuten nach zugleich auch anthropologische Gründe.

4. Das Todesproblem als das Problem der Realisierbarkeit der menschlichen Erwartung

Mit der skizzierten Idee eines *progressus in infinitum*, gleichgültig ob sie als unausgesprochene Lebenshaltung oder als ausdrückliche Theorie auftritt, sucht sich der Mensch jeder endgültigen Disposition über sein Leben als ganzes zu entziehen. Er bagatellisiert die Lebensentscheidung, indem er sie gewissermaßen in eine unendliche Reihe von *Teilentscheidungen* auflöst, von denen jeweils nur ein einzelner *Lebensabschnitt* betroffen ist. Die Einsicht in eine Fehlentscheidung führt nicht in die Lebenskrise und schon gar nicht zur umfassenden Revision der Lebensführung, sondern jede falsche Entscheidung verliert sich in der unendlichen Reihe von neuen Lebensinhalten, die dem Menschen offenstehen. Ein kurzes „sorry“ und dann weiter. Eben diese Haltung aber wird durch die Erfahrung des Todes dementiert. In ihr enthüllt sich das menschliche Leben als das, was es in Wahrheit von seinem ersten Tag an ist: als ein durch und durch endlicher Progreß.

²⁰ Gottfried Benn, Fragmente (Gottfried Benn, Gesammelte Werke in vier Bänden, hrsg. von Dieter Wellershoff, Bd. III, Wiesbaden 1960, S. 246).

In der Todeserfahrung nämlich, so hatte sich gleich anfangs gezeigt²¹, tritt dem Menschen vor Augen, was ihm, wie immer sein Leben nun im einzelnen verlaufen mag, mit Gewißheit bevorsteht. Sie signalisiert ihm, was er inmitten aller Unsicherheiten seines Lebens mit Sicherheit zu erwarten hat: den eigenen Tod. Bei diesem aber handelt es sich nicht um ein einzelnes Ereignis wie andere Ereignisse auch. Der zu erwartende Tod markiert vielmehr zugleich die Grenze aller Erwartungen, die der Mensch an das Leben richten kann. Er steckt den Spielraum ab, in dem sich sein Leben als ganzes vollzieht, und stellt damit gewissermaßen über alle Lebensabschnitte hinweg die Einheit desselben wieder her. Er macht es bis zu einem gewissen Grade als ganzes antizipierbar. Er gibt damit jeder Entscheidung über Lebensform und Lebensinhalt das Gewicht einer Entscheidung, von der das Ganze des eigenen Lebens betroffen ist. Jede Entscheidung kann meine eigene Lebensbahn unwiderruflich bestimmen, jede kann zugleich auch die letzte meines Lebens sein. Auch bei der Todeserwartung handelt es sich daher um eine Erwartung, die das menschliche Leben *als ganzes* betrifft. Neben oder in die Erwartung von totaler Erfüllung, Befriedigung, Glück, deren zwei Grundformen oben auseinandergelegt wurden²², tritt die Todeserwartung als eine gleichrangige, nicht weniger umfassende *Grunderwartung* des menschlichen Lebens.

Eben damit aber nötigt die Todeserfahrung den Menschen, sein Leben als ganzes zu überdenken und dessen Möglichkeiten, soweit es angeht, im voraus zu überschlagen. Der Lebensinhalte und Lebensformen mögen, „an sich“ und „objektiv“ betrachtet, unendlich viele sein, immer neue Möglichkeiten mögen sich vor seinen Augen auftun: für den Einzelnen realisierbar ist stets nur eine begrenzte Zahl. Von ihr hängt es ab, inwieweit seine Glückserwartung im Lauf des Lebens ihre Erfüllung findet, inwieweit er jenes „absolute Ganze“, jenes „Maximum des Wohlbefindens“ zu erreichen vermag, mit ihr steht und fällt, zunächst jedenfalls, die Möglichkeit von so etwas wie totaler Befriedigung, von Erfüllung schlechthin. Jeder Versuch der Realisierung und jeder Verzicht auf Realisierung gewinnen von hier aus „entscheidendes“ Gewicht: sie enthüllen sich in ihrer Bedeutung für das Ganze des menschlichen Lebens. Auch die Idee eines *progressus in infinitum* vermag an diesem Gewicht nichts zu ändern: sie kann es immer wieder verdecken, aufheben kann sie es nicht. Es ist die Erfahrung des Todes, die die Vorstellung eines unendlichen Progresses beiseite schiebt und den Menschen nötigt, die Möglichkeiten seines Lebens gegeneinander abzuwägen und sich schließlich für diese oder jene zu entscheiden. Hier liegt auch einer der Gründe, ja am Ende der letzte und ausschlaggebende Grund, weshalb der bewußt miterlebte Tod des Anderen die eigene Le-

²¹ Vgl. oben S. 208.

²² Vgl. oben S. 213 f.

bensführung selten unberührt läßt: er stellt uns das Ganze unseres eigenen Lebens vor Augen und drängt uns zur Überprüfung unserer eigenen Lebenshaltung und -entscheidung. Er fordert nicht die Korrektur von Teilabschnitten, sondern die Revision des Ganzen heraus. Die christliche Theologie gebraucht in diesem Zusammenhang nicht von ungefähr den Begriff der Bekehrung.

An diesem Punkt der Überlegung zeichnet sich nun auch die Antwort auf die eingangs gestellte Frage ab, was die Verdrängung der Todeserfahrung in der Gegenwart bedeute. Ihre Konsequenzen für das Selbstverständnis des Menschen sind jetzt unschwer zu erkennen. Mit dem Tod verdrängt der Mensch zugleich die Einsicht in die Notwendigkeit der eigenen Entscheidung. Wo der Tod in die Randzonen der Wirklichkeit abgedrängt wird, da wird zugleich jede Entscheidung über das eigene Leben als ganzes auf die lange Bank geschoben. So wie Todeserfahrung und Lebensentscheidung miteinander verschwistert sind, so sind es auch die Verdrängung des Todes und die Unentschiedenheit des gelebten Lebens. Das janusköpfige Resultat der letzteren ist eine eigentümliche Verbindung von Hektik und Monotonie. An die Stelle des Todesbewußtseins vergangener Epochen scheint als Signum des neuzeitlichen oder nachneuzeitlichen Menschen eine Langeweile zu treten, die jede spezifisch menschliche Anstrengung zu ersticken droht. Auf diese Zusammenhänge hat aus anderem Blickwinkel heraus Eugen Gürster mit großer Eindringlichkeit aufmerksam gemacht, er schreibt: „Wer den Menschen den Todesschauer nehmen will, der muß eine verminderte Spezies Mensch wollen, für die es überhaupt nur noch soziale Beziehungen und gesellschaftliche Verpflichtungen und Bindungen gibt — der muß in der letzten Konsequenz auch die Vernichtung der Person wollen“²³.

Indem die Todeserfahrung das menschliche Leben in seiner Ganzheit vor Augen stellt, radikalisiert sie zugleich die im zweiten Abschnitt erörterte Frage nach den möglichen Lebensinhalten und Lebensformen²⁴. Diese richtete sich zunächst immer nur auf einzelne Gegenstände oder Lebensbereiche: welcher Lebensinhalt, welche Lebensweise, welcher *βίος* ist am ehesten geeignet, dem Menschen Glück und Erfüllung zu garantieren und seine vorgängige Erwartung zufriedenzustellen? Ist es die Familie? Ein gewisses Maß an Wohlstand? Der berufliche oder politische Erfolg? Ist es die Wissenschaft? Ist es das Genußleben? Das auf Erwerb abgestellte Leben? Das tätige oder das auf Erkenntnis ausgerichtete Leben? Ist es die *vita activa* oder die *vita contemplativa*? Die Todeserfahrung führt nun jedoch zu einer radikalen Ausweitung der Fragestellung. Sie

²³ A. a. O. S. 101.

²⁴ Vgl. oben S. 215 ff.

ersetzt das „wie?“ oder „worin?“ durch das skeptische „ob überhaupt?“ *Sie macht die Realisierbarkeit menschlicher Erwartung zu einem generellen Problem.* Sie nötigt den Menschen, die Summe aller seiner Möglichkeiten zu überschlagen und das endgültige Fazit aus Glück und Enttäuschung zu ziehen. Sie führt zu der Frage, ob es denn überhaupt einen Lebensinhalt oder eine Lebensform gebe, die der vorgängigen Glückserwartung des Menschen gewachsen wären. Ohne das Bewußtsein des Todes müßte diese Frage immer etwas vor- und aberwitziges behalten: welcher Mensch, so könnte man einwenden, ist denn imstande, alle Möglichkeiten des menschlichen Lebens auszuloten, alle Lebensinhalte in der unübersehbaren Zahl ihrer möglichen Kombinationen zu addieren und auf ihre Tragfähigkeit hin zu überprüfen? Erst das Wissen um den Tod gibt der Frage ihre anthropologische Notwendigkeit.

Auch in solcher Ausweitung und Radikalisierung stellt sich die Frage dem Menschen noch vor aller Philosophie. Sie gehört zu ihm wie das Wissen um den Tod, das sie provoziert. Sie bricht in dieser oder jener Form mitten im Leben selber auf und drängt ihn dazu, sein Leben als ganzes zu überdenken und die Erfahrungen desselben zu summieren. Eine der vielleicht typischsten Ausdrucksformen, die sie auf der Ebene des gelebten Lebens findet, ist die Frage, ob man sein eigenes Leben noch einmal leben wolle.

Zugleich aber gehört auch diese Radikalisierung zu den zentralen, immer wieder erörterten Problemen der Philosophie. Zu den Texten, an denen sich die Ausweitung und Verschärfung der Frage am deutlichsten mitverfolgen läßt, gehört die Diskussion der *beatitudo*-Problematik im dritten Buch der *Summa contra gentiles* des Thomas von Aquin. Auch bei ihm entzündet sich die Frage an einzelnen Lebensinhalten. Am Leitfaden eines schon bei Aristoteles angelegten Güterkatalogs²⁵ geht er die verschiedensten menschlichen Möglichkeiten durch, um sie auf ihre anthropologische Tragfähigkeit hin zu überprüfen: Genuß, Ansehen, Ruhm, Reichtum, Macht, Auszeichnungen des Leibes wie Gesundheit, Schönheit oder Kraft, Sinnenfreude, moralische Qualitäten wie Tapferkeit und Gerechtigkeit, intellektuelle wie Klugheit, technisches Können und Wissen, common sense, Philosophie, Glaube. Dann aber schlägt die Erörterung der einzelnen Lebensinhalte bei ihm in eine anders geartete Fragestellung um. Gibt es im Leben des Menschen, so lautet die Frage jetzt, überhaupt ein Ziel, das sein natürliches, im Grundzug seines Seins verankertes Streben nach Glück so zur Ruhe bringen könnte, „daß bei seinem Besitz nichts

²⁵ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles*, Buch III, Kap. 37; Nr. 2152 (a. a. O. Bd. III, S. 43). Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Buch I, Kap. 8; 1098 b 12–15.

anderes mehr gesucht wird“, „*quod, eo habito, nihil aliud quaeritur*“²⁶? Gibt es im Leben des Menschen irgendein Glück, dessen Stabilität gesichert²⁷, irgendeinen Zustand, „der schlechterdings mit nichts Schlimmem verknüpft wäre“, „*quod omnino caret admixtione mali*“²⁸? Kurzum: ist es denkbar, daß der Mensch innerhalb der Möglichkeiten dieses seines Lebens überhaupt ein abschließendes Glück finde, „*quod in hac vita sit ultima hominis felicitas*“²⁹? Mit dieser letzten Radikalisierung der Fragestellung aber beginnt sich gleichzeitig auch der Charakter der Lebensentscheidung zu verändern, vor die das Wissen um den Tod den Menschen stellt.

5. Lebensentscheidung und Glaubensentscheidung

Bei dem Versuch, die Frage nach der Realisierbarkeit menschlicher Erwartung in ihrer letzten Radikalisierung zu beantworten, mag es von Nutzen sein, noch einmal auf jene Idee eines *progressus in infinitum* zurückzukommen, von der im dritten Abschnitt die Rede war³⁰. Sie gewinnt an dieser Stelle gleichsam die Funktion eines Indizienbeweises. Die Interpretation des menschlichen Lebens als unendlichen Progreß ist ja alles andere als eine bloße Idee, als ein rein theoretisches Problem. Sie ist vielmehr zugleich und zuvor eine Form gelebten Lebens, ein Produkt von Lebenserfahrung, ein anthropologisches Phänomen, das als solches auf seine Voraussetzungen hin zu befragen ist. Ihre stillschweigende, durch das Leben selbst immer wieder von neuem bewährte Voraussetzung aber geht dahin, daß es im Leben des Menschen schlechterdings keinen Inhalt gebe, bei dem der Progreß für immer zum Stillstand kommen könnte. Keine Lebensform und keine Lebenserfahrung scheinen imstande, sie in dieser Voraussetzung endgültig zu widerlegen. Ihre — durch den Progreß nur verdeckte — Wahrheit ist, daß die vorgängige und die konkrete, die noch nicht fixierte und die fixierte Glückserwartung des Menschen im Lauf seines Lebens nicht zu voller Deckung zu bringen sind. Zum Menschen gehört offenbar ein Überschuß an Erwartung, der vom Leben schlechterdings nicht zu befriedigen ist, die Reichweite seines *desiderium naturale* ist nicht einzuholen. Die vom Tod erzwungene Frage, ob es denn überhaupt irgendeinen Lebensinhalt oder irgendeine Lebensform gebe, die der vorgängigen Glückserwartung des Menschen gewachsen wären, wird von dem *progressus in infinitum* selbst, wenn auch möglicherweise gegen seinen Willen, mit Nein beantwortet.

²⁶ Summa contra gentiles, Buch III, Kap. 48; Nr. 2247 (ebd. S. 63).

²⁷ A. a. O. Nr. 2248 (ebd.).

²⁸ A. a. O. Nr. 2250 (ebd. S. 64).

²⁹ A. a. O. Nr. 2246 (ebd. S. 63).

³⁰ Vgl. oben S. 220 f.

Die philosophische Reflexion hat diese Antwort, die das Leben selbst gibt, immer wieder mit den ernstesten Gründen bestätigt. Wo sie die Frage nach der Realisierbarkeit menschlicher Erwartung in ihrer letzten Schärfe erkannt hat, hat sie sie auch verneint. Bei Thomas von Aquin heißt es mit größter Dezidiiertheit, daß es „unmöglich ist, daß es in diesem Leben das letzte Glück des Menschen gibt“: „*impossibile est quod in hac vita sit ultima hominis felicitas*“³¹. Und in Kants *Kritik der Urteilkraft* stehen die lapidaren Sätze, es ist die Antwort eines Sechsendsechzigjährigen, der auf dem höchsten Gipfel des Erfolges steht: „Was das Leben für uns für einen Wert habe, wenn dieser bloß nach dem geschätzt wird, was man genießt (dem natürlichen Zweck der Summe aller Neigungen, der Glückseligkeit), ist leicht zu entscheiden. Er sinkt unter Null; denn wer wollte wohl das Leben unter denselben Bedingungen, oder auch nach einem neuen, selbst entworfenen (doch dem Naturlaufe gemäßen) Plane, der aber auch bloß auf Genuß gestellt wäre, aufs neue antreten?“³² Kants erster und authentischster Biograph, Ludwig Ernst Borowski, unterstreicht das Gewicht dieser Äußerung mit allem Nachdruck; er schreibt: „Wer hat es nicht in seinen Schriften gelesen und welcher seiner Freunde hätte es nicht überaus oft aus seinem Munde gehört, daß er um keinen Preis unter der Bedingung, eben so noch einmal vom Anfange an zu leben, seine Existenz wiederholen möchte!“³³

Mit diesem Resultat aber sieht sich der Mensch vor eine letzte Entscheidung gestellt. Die Frage, vor der er steht, vor die der Tod ihn stellt, lautet: Ist jene Erwartung, die ihn in seinem Handeln und Denken von Grund auf bestimmt, die die Grundbahn seines Lebens vorzeichnet, überhaupt voll zu befriedigen oder wird sie am Ende ungestillt und unbe-

³¹ A. a. O. Nr. 2246 (ebd. S. 63).

³² Immanuel Kant, *Kritik der Urteilkraft* B 395 f. Anm. (a. a. O. Bd. V, S. 557). Vgl. Refl. 1379 (XV 602; nach der Datierung von Adickes 1769): „Um zu Urtheilen, ob das Leben einen positiven oder negativen Werth habe, muß man darauf nicht achten, daß niemand gerne sterben will, sondern ob ein vernünftiger auf dieselben Bedingungen noch einmal zu leben wünschen werde. Ist dieses nicht, so ist das Leben weniger als nichts werth. Und so ist es in der that; nicht als wenn ich die Natur beschuldigte, sondern daß uns unbegreifliche Spiel der Freyheit mengt unnatürliches Übel in die Wohlthat, die der Himmel vor uns ausgedacht hat. Es ist besonders, daß der, so durch das gute Ende seines Lebens wegen der Verdrieslichkeiten der jüngeren Jahre sich schadlos gehalten glaubt, doch auf eben die Bedingungen das geführte Leben nicht wieder anfangen würde“ (Kant's gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XV, Berlin und Leipzig ²1923, S. 602 f.).

³³ Ludwig Ernst Borowski, *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kant's, Königsberg 1804*, S. 112 f. Vgl. Josef Heller, *Kants Persönlichkeit und Leben*, Berlin 1924, S. 73 und S. 85.

friedigt erlöschen? Ist die letzte Antwort auf seine Erwartung die Enttäuschung, die Einsicht in die Vergeblichkeit, das „umsonst“, das „frustra“, oder ein Glück, das nicht seine Erwartung, wohl aber seine Vorstellungskraft übersteigt? Was in der Erfahrung des Todes in Wahrheit in Frage gestellt ist, das ist nicht mehr und nicht weniger als die Selbstausslegung des Menschen als innerweltliches Wesen. Hier liegt allem Vermuten nach auch der letzte Grund für die globale Verdrängung des Todes in der Gegenwart. Günter Rohrmoser konstatiert zu Recht: „in jedem Fall stellt der Tod für den Sinnentwurf der modernen Gesellschaft die Grundverlegenheit schlechthin dar.“ „Die sprachlose Indifferenz wie das fassungslose Entsetzen, das den aufgeklärten Menschen angesichts des Todes ergreift, sind beide in gleicher Weise Symptome progressiv fortschreitender Infantilität.“³⁴

Die gestellte Frage hat jedoch zugleich auch ihren anthropologischen Aspekt, jede Antwort, die sie erfährt, schlägt gewissermaßen auf den Menschen zurück und zieht eine bestimmte Selbsteinschätzung nach sich: Ist er im Grundzug seines Seins ein verfehltes Wesen, unsinnig strukturiert, eine Hypertrophie der Natur, befrachtet mit einer Erwartung, die schlechterdings nicht zur Erfüllung zu bringen ist? Oder entdeckt sich in seinem *desiderium naturale*, in der Totalität seiner Erwartung eine Dimension menschlichen Seins, die ihn aus dem blinden Mechanismus der Natur heraushebt und jede Interpretation des Menschen als bloßes Naturwesen zunichte macht? Das aber bedeutet zugleich: die letzte und umfassendste Lebensentscheidung, die der Tod dem Menschen abverlangt, ist die Glaubensentscheidung.

³⁴ Günter Rohrmoser, Den Tod abschaffen? Wider die Tendenz, das Ende des Lebens aus unserem Leben zu verbannen. In: Die geistige Welt (Die Welt Nr. 121), 27. Mai 1972, S. I.

Was erwarten Fundamentaltheologen von Alttestamentlern?¹

Von Professor Dr. Norbert Schiffrers, Regensburg

I.

Wahrscheinlich ist die mir gestellte Frage „was erwarten Fundamentaltheologen von Alttestamentlern?“ nicht glücklich gestellt. Sie ist es jedenfalls dann nicht, wenn mit der Frage nach dem „was“ unvermittelt auf einen Inhalt, gar auf eine Formel abgezielt wird, die mit Texten aus dem Alten Testament belegt werden sollen.

Gewiß, solch formelhafte Textbezüge hat es noch in jüngster Zeit bei Fundamentaltheologen gegeben: Den einen, etwa Friedrich Gogarten oder Harvey Cox, wurde Gen 1 und 2 zu einem Text, der die theologische Formel von der „Säkularisierung“ belegen sollte². Anderen, zum Beispiel Johann Baptist Metz und Jürgen Moltmann, wurde die Exodusgeschichte und der prophetische Deutungsvers in Ex 3, 14 zu einer Formel, die Gottes Wesen so erschließt, daß sich der Menschen Hoffen damit paaren kann³. Die Aussagen über den „Bund“ schließlich wurden bei Karl Barth zur Formel gegen die Resignation und für die Hoffnung einer „kirchlichen Dogmatik“⁴. Bei Jean Daniélou wird die Geschichte von Abel zur Theologie der Hingabe und zu einem Vermächtnis des Heidentums an die Kirche⁵. Bei stark biblisch orientierten Systematikern schließlich wird die Aussage „Ja-Amen“ und die „klassische Stelle“ Jes 7, 9: „Wenn ihr eure Existenz nicht an Jahwe festmacht“ zur Existenzformel für die Grundhaltung der Gläubigen⁶.

Die Beispiele für solch formelhafte Textbezüge auf isolierte Textzusammenhänge im Alten Testament, wie sie von Fundamentaltheologen

¹ Referat, gehalten auf der Konferenz der AG-Alttestamentler in Würzburg am 5./6. Oktober 1972.

² F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, Stuttgart 1958, 25 ff.; H. Cox, *Stadt ohne Gott*, Stuttgart 1966, 32–35.

³ J. B. Metz, *Kirche und Welt im eschatologischen Horizont*. In: Ders., *Zur Theologie der Welt*, Mainz-München 1968, 80–82; J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1968, 101–108.

⁴ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, IV, 2 Zürich 1964 § 65.

⁵ J. Daniélou, *Die heiligen Heiden des Alten Testaments*, Stuttgart 1955, 33–44.

⁶ J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München 1968, 43 ff., vgl. 51 f.; W. Kasper, *Einführung in den Glauben*, Mainz 1972, 76.

gehandhabt werden, ließen sich leicht vermehren. Doch kommt es hier nicht auf eine Vermehrung der Belege an, sondern auf den zunächst sehr simpel erscheinenden Hinweis darauf, daß das Kennzeichen „Säkularisierung“ nicht passen will zur „Positivität des Glaubens“ und dieses wiederum nicht zu einer „kirchlichen Bundestheologie“, die so tut, als sei so ohne weiteres „kirchliche Haltung“ mit all ihren soziologischen und erkenntnistheoretischen Überbauforderungen dasselbe wie „Glaubenspositivität“ in Bekenntnis und Liturgie.

Selbstverständlich sind diese und andere Unverträglichkeiten zwischen den Formelbezügen den Fundamentaltheologen aufgefallen. Das zeigt sich schon daran, daß mit der Handhabung der je gewählten Formeln nicht nur der Streit um das zu bevorzugende Fundament des Theologisierens anhebt, sondern das innerkirchliche Phänomen der Polarisierung von Schulen und rechthaberischen Gruppen umgeht. Die Schulen nehmen auf Grund ihres Auswahlverfahrens im Umgang mit dem Alten Testament geradezu konfessionellen Charakter an, werden Lehramtsvertreter für Einzeltexte oder kleine Textzusammenhänge, die sich inhaltlich nicht — jedenfalls nicht ohne Systemzwang⁷ — vereinigen lassen. Bei dieser destruktiven Patt-Situation kommt es dazu, daß fundamentaltheologische Befürworter sich widersetzender, angeblicher Grundtexte des Alten Testaments von den Alttestamentlern erwarten, diese sollten für die aus dem Alten Testament herausgezogenen Einzelstellen alttestamentliche Belegreihen beibringen⁸.

⁷ Wie polemisch sich jeweils die „andere Seite“ zu Wort meldet, kann schon ersehen werden aus einem Vergleich zwischen J. Moltmann, a. a. O. 299 bis 304 und K. Barth, Kirchliche Dogmatik, IV, 3/2, 1075.

⁸ Daß Wortstatistiken als Belegreihen nicht „im Wort“, sondern höchstens „in den Wörtern“ verbleiben, sollten Exegeten wie Systematiker von den Sprachforschern lernen: J. Barr, Biblexegese und moderne Semantik, München 1964; W.-A. de Pater, Theologische Sprachlogik, München 1971, 30—32. Doch hilft gegen das Feststellungsverfahren des Beleggeschäftes auch noch nicht weiter der einfache Hinweis auf die „Sprachdimensionen“ von Syntaktik, Semantik und Pragmatik. Solcher Hinweis zielt auf das „Vorverständnis“ und damit auf das Zusammenspiel von heuristischem Feststellen und hermeneutischem Verstehen. Zu den Erwartungen der Fundamentaltheologen an die Exegeten gehört es, daß um keinen Preis Heuristik gegen Hermeneutik — auch nicht umgekehrt — ausgespielt wird, sei die damit gestellte Aufgabe derzeit auch noch so wenig gemeistert: Vgl. dazu: P. F. Strawson, Bedeuten. Wahrheit. In: Sprache und Analysis, hrsg. von B. Bubner, Göttingen, 1968, 63—116; N. Lohfink, Erkenntnisfindung u. Erkenntnisfortschritt in der Theologie. In: Ders., Bibelauslegung im Wandel, Frankfurt/M. 1967, 29—49; H. J. Kraus, Die Biblische Theologie, Neukirchen 1970, 322—334 mit 367—395; O. Weber, Der Ort der historisch-kritischen Methode in der Selbstausslegung der Heiligen Schrift. In: Ders., Die Treue Gottes und die Kontinuität der menschlichen Existenz.

Neben dem Phänomen der konfessionellen Polarisierung scheint an diesem Prozeß der Beachtung wert, daß in der neuen „Loci-Systematik“ das Alte Testament zunehmend an Gewicht verliert. Für diesen Verlust können Gründe benannt werden:

1. Das Auswahlverfahren von vielbeachteten Theologen ist, legt man als Maßstab den Gesamt-Kanon des Alten Testaments an, außengesteuert. In einer säkularisierten Welt drängt sich einem Theologen der Versuch einer „Theologie der Säkularisierung“ geradezu auf. Er freut sich, wenn er für sein „Anliegen“ Belegreihen in der Schrift findet. Die technisch-ökonomisch enthumanisierte Welt ruft um der existentiellen Verantwortung willen nach einer existentiellen Grundlage für das Humanum: Das „Ereignis“⁹, der Prozeß unter dem „Prinzip Hoffnung“¹⁰ oder die „Liebe“¹¹ könnten dieses Fundament sein. Wen wundert die Freude der Theologen, die dieses ihr Vorurteil in Schriftbezügen wiederfinden. In einer konfessionsschwachen, vor allem aber reformscheuen und unmissionarischen Kirche suchen die einen nach der Anknüpfung in einer „Theologie des Heidentums“, die anderen nach der Unterscheidung des Christlichen mit Hilfe der „Positivität des Glaubens“. Die praktische Lage ruft nach solchen Unternehmungen. Also scheint es naheliegend, wenn bibelbewußte Theologen ihre Projekte „absichern“ mit angeblichen „Kernsätzen“ aus dem Alten und Neuen Testament.

Nun ist es ein Gesetz des hermeneutischen, also grundlagensuchenden Prozesses, daß in ihm die Vorentscheidung, das Vorurteil, die Intention stärker nachwirken als der Belegapparat, an dem der hermeneutische Prozeß durchexerziert wird. Angewandt auf das uns vorliegende Phänomen der mit Stellen aus dem Alten Testament belegten theologischen Fundamental-Perspektiven wirkt sich das genannte hermeneutische Gesetz als Außensteuerung aus. Bestätigt sich im Prozeß, der an Fundstellen die Ausgangsintention auf ihre Haltbarkeit unter veränderten redaktions-

Ges. Aufs. I, Neukirchen 1967, 68 ff.; N. Schiffers, *Theologie als Sprach- und Tatgeschehen*, in: Ders., *Befreiung zur Freiheit*, Regensburg 1971, 62–97, ders., *Auf der Suche nach einer kritischen Instanz für die Sprache*. In: *ThPQ* 120 (1972) 149–153.

⁹ Vgl. den Überblick aus der Geschichte der „Biblischen Theologie“ dazu bei H. J. Kraus, a.a.O., 322 ff. und Karl Barth's Kritik an der „Ereignis“-Theologie: K. Barth, *Kirchliche Dogmatik III*, 2 Zürich 1959, 534 f.

¹⁰ J. Moltmann, *Die Kategorie Novum in der christlichen Theologie*. In: Ders., *Perspektiven der Theologie*, München 1968, 174–188.

¹¹ H. Urs von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963; ders., *Gott begegnen in der heutigen Welt*. In: *Weltverständnis im Glauben*, hrsg. von J. B. Metz, Mainz 1965, 11–23; D. Sölle, *Das Wort und die Wörter*. In: Dies., *Die Wahrheit ist konkret*, Olten-Freiburg, 1967, 77–94.

geschichtlichen Bedingungen prüft, das Vorverständnis, dann wird zunehmend das Belegmaterial sekundär und das Auswahlprinzip primär. Um es deutlich zu sagen: Wo Fundamentaltheologen erwarten, trotz des „garstigen Grabens“ (von dem schon Lessing im Hinblick auf das Neue Testament sprach) zwischen der religions- und formgeschichtlichen wie der soziologischen Situation der Welt des Alten Testaments und unserer heutigen Lage halte sich ein fundamentaler Ansatz radikal durch, dort kann nach durchlaufenem kritischen Prozeß das Material aus dem Alten Testament zwar noch „didaktischen“ Wert behalten, aber es verblaßt mehr und mehr vor der Intention des Auswahlverfahrens¹².

2. Nicht weniger gefährlich sind die Folgen des genannten hermeneutischen Gesetzes für die „kerygmatische Intention“ selbst, die das Auswahlverfahren steuert. Hält sie, was sie verspricht, im heuristischen Durchgang durch Texte, die formgeschichtlich anders strukturiert sind als die Ausgangsposition des Interpreten, dann droht — um es mit Martin Noth zu sagen¹³ — „die Gefahr, daß sich das Interesse nicht mehr den Formen, sondern den Formeln zuwendet, daß also aus der Formgeschichte eine Formelgeschichte wird“. Die jeweilige „kerygmatische Intention“¹⁴

¹² Welche Konsequenzen der heuristisch feststellbare (andere Sprache und Begrifflichkeit im Vergleich des Deuteronomisten zur Weisheitsliteratur), hermeneutisch gesteuerte Wechsel vom „Erzählen“ zur „didaktischen Suche nach Regeln“ schon im AT hat, darauf weist hin: G. von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen 1970, 366 ff. — Zuwenig beachtet indessen von Rad, daß die Regelfindung und lehrhafte Auswertung unter „ganz neuen Aspekten“ (ebd., 374 f.) eine Didaktik sein kann, die vom Vorverständnis her so sehr außengesteuert ist, daß sie das „Wiederholungsmaterial“ vernachlässigen möchte. Es scheint von der Sache her geboten, das auch sonst noch im AT feststellbare didaktische Auswahlverfahren nicht allzu fröhlich als „charismatisch-eklektischen Vorgang“ zu deklarieren, wie dies von Rad früher schon für die Propheten und die großen Geschichtsentwürfe im Alten Testament tat: Ders., *Theologie des Alten Testaments II*, München 1965, 345—348. Auch scheint von Rad's Warnung vor unseren heutigen Außensteuerungen (a. a. O. I, 134) mehr einem Jammern über den Mißbrauch im Umgang mit der Bibel zu gleichen, als einer projektorientierten Problemsicht. Erst dann, wenn die Wechselwirkung von Erkenntnis und Interesse gesehen, analysiert und hermeneutisch aufgearbeitet wird, können Kriterien für das Urteil über zulässige oder willkürliche Außensteuerungen im hermeneutischen „Ort“, der „Wirklichkeit“ heißt, gewonnen werden: H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965, 277, 292; J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M. 1968, 206—212, ders., *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*. In: *Hermeneutik und Dialektik*, hrsg. von R. Bubner, Tübingen, 1970, I, 73—103; G. Sauter, *Vor einem neuen Methodenstreit in der Theologie?* München 1970, 26—28.

¹³ M. Noth, *Tendenzen theologischer Forschung in Deutschland*. In: Ders., *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1969, 120.

¹⁴ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, München 1962, 118.

steht nach bestandener Prüfung in der Gefahr, „im Absprung von allem bloß Geschichtlichen, wie es uns in der Schrift entgegentritt“, eine überzeitlich-bleibende Wahrheit zu erreichen und den Menschen von der Last der historischen Aufgaben zu befreien¹⁵. Wahrscheinlicher noch ist, daß die Intention der gegenwärtig lastenden Erfahrung virulent wird, so daß in einer „nachtheistischen“ oder in einer ungeschichtlichen „Stellvertretungs“-Sprache die Geschichte Gottes mit den Menschen überflüssig wird¹⁶. Ist der hermeneutische Prozeß einer Aufklärung der Untersuchungsposition sprachtheoretisch einmal abgeschlossen, dann wird die Intention selbst entweder zur geschichtslosen Formale oder zur traditionslosen, nur gegenwartsbestimmten Praxisanleitung¹⁷.

Beides aber macht das Alte Testament zuletzt überflüssig. Das gilt auch dann für den „Fundamentalismus“, wenn er sekundär noch alttestamentliche Belegstellen heranzieht. Wo systematische Theologie — die Fundamentaltheologie gehört zur Gruppe der Systematik — im hermeneutischen Zirkel des Verstehens ein Vorverständnis setzt und es im Prozeßverfahren einholt, dort steht sie in der Gefahr, die Geschichte auf Eigentlichkeiten zu reduzieren, seien diese nun Formalitäten oder Gegenwartsanrufe. Schon 1946 hat Pater Benoit in seinen „Reflexions sur la Formgeschichte Methode“ auf diese Konsequenzen aufmerksam ge-

¹⁵ J. Wirsching, Schrift und Bekenntnis, In: Bekenntnis in Bewegung, 1969, 70 f.

¹⁶ Auf beide Trends macht mit Recht aufmerksam: D. Sölle, a. a. O. 69, 77 ff.

¹⁷ Kurth L ü t h i fordert gegen den im formalen Sprachduktus andrängenden Terror der Sprache zu Recht, durch die Sprachbeobachtung und Sprachkritik hindurch sei die Hermeneutik bis zu „transästhetischen Gesichtspunkten“ voranzutreiben: K. L ü t h i, Im Dialog mit Schriftstellern. In: Fällt Gott aus allen Wolken? Hrsg. von A. Grabner — Haider und P. Kruntorad, Mainz 1971, 148 ff. Die Richtung des damit aufgegebenen Fragens gibt Carl Friedrich von Weizsäcker an, wenn er am Schluß seines Vortrages „Sprache als Information“ sagt „Daß es Sprache als Information gibt, darf niemand vergessen, der über Sprache redet. Daß Sprache als Information uns nur möglich ist auf dem Hintergrund einer Sprache, die nicht in eindeutige Information verwandelt ist, darf niemand vergessen, der über Information redet“ (in: Die Sprache, hrsg. von der Bayerischen Akademie der Schönen Künste, Darmstadt 1959, 52 f.). Ob diese Richtung des Fragens auf ein Modell einer Metasprache zielt, in der die initiiierende Kraft des Mythos oder des Kerygmas zu erproben wäre, scheint indessen wiederum fraglich, weil auch die Metasprache formale Informationssprache bleibt — vgl. dazu: R. L a y, Der neue Glaube an die Schöpfung, Olten 1971, 114 ff., 176 ff. und die Kontroverse über das Wirklichkeitsverständnis der „Fundamentaltheologen“ im AT, der Weisheitslehrer, zwischen H. H. S c h m i d mit W. Z i m m e r l i auf der einen und G. von Rad auf der anderen Seite: G. von R a d, Weisheit in Israel, Neukirchen 1970, 380 ff.

macht. Doch scheint es weder ihm, noch dem Systematiker Otto Weber¹⁸, noch den Beteuerungen der Alttestamentler, das Alte Testament lege keinen „fertigen Sehakt“ vor, der sich für ein „Grunddogma“ eigne¹⁹, gelungen zu sein, über den Hinweis auf die Problematik der Hermeneutik für die Theologie hinaus auch noch einsichtige Lösungsvorschläge vorzulegen²⁰. Bloßes Warnen aber führt zum Jammern über die systematisierenden Theologen, das diese als Betroffene allein läßt. Alleingelassen haben die Systematiker sich selbst zu helfen versucht, indem sie sich entweder bei einer Intentionshermeneutik für ihr Traditionsbewußtsein das Feigenblatt des Belegapparates zulegte, oder auch auf diese Notlösung verzichteten und konsequent gegenwarts- und praxisbezogen die „Stellvertretung“ für das Aufgabenverständnis übernahmen, das sie in der Schrift nicht zu finden vermochten²¹.

Es scheint nicht gut um die Zusammenarbeit von Alttestamentlern und Fundamentaltheologen zu stehen, wenn Alttestamentler fragen, was Fundamentaltheologen von ihnen für die „Verantwortung“ gegen jedermann, der von ihnen Rechenschaft fordert über die Hoffnung (1 Ptr 3, 15 b), erwarten. Die „Lociscripturae“-Belegtheologie treibt erneut — wie schon in

¹⁸ O. Weber, Grundlagen der Dogmatik I, Neukirchen 1955, II, 1962; hier bes. I, 317—339.

¹⁹ H. J. Kraus, Die Biblische Theologie, Neukirchen 1970, 171 f., 393.

²⁰ Meines Erachtens weist F. Hesse, Das Alte Testament als Buch der Kirche, Gütersloh 1966, 90 ff., hier 94 mit Recht darauf hin, daß die von W. Zimmerli, G. von Rad u. a. herausgearbeitete „rein formale Tatsache . . . , daß der alttestamentliche Mensch unterwegs ist von Verheißung zu Erfüllung“ sich im AT so „auseinandergliedert“, daß „Verheißung-Erfüllung“ textgerecht noch kein theologisch-hermeneutischer Schlüssel ist. — Nicht befriedigend ist auch der hermeneutische Versuch, das Alte Testament als „Anrede“ Gottes an den Menschen zu deuten. Abgesehen davon, daß ganze Redepartien im AT vom Sprechen, Rufen, Klagen, Loben der Menschen handeln, ist vor allem die Identifizierung Israel-Menschen anthropologisch, religionsphänomenologisch und christologisch nicht unproblematisch: vgl. W. Zimmerli, Das Alte Testament als Anrede, München 1956.

²¹ Wenn C. H. Ratschow sagt, „Israel wie die Kirche . . . sind die stellvertretenden Platzhalter des Heiles für die Welt“, so wird man doch fragen müssen, wie damaligen, heutigen oder zukünftigen Zeitgenossen, die sich als Heiden oder Atheisten verstehen, dieses Heilshandeln Gottes zugute kommen soll: vgl. C. H. Ratschow, Das Heilshandeln und das Welthandeln Gottes. In: Neue Ztschrft. f. Syst. Theol. 1 (1959) 25 ff., hier 66. — Wer den Term „Stellvertretung“ um der soeben angezeigten Frage zu entkommen, „weltlich“ verstehen wollte, müßte zunächst Gershom Scholems Sentenz widerlegen: „Die Bibel und die Apokalyptiker kennen keinen Fortschritt zur Erlösung hin. Die Erlösung ist kein Ergebnis innerweltlicher Entwicklungen“: G. Scholem, Judaica, Frankfurt a. M., 1963, 24 f.

der Zeit des Petrus Lombardus^{21a} — wenn auch in anderen Interessenslagen, formale Blüten.

II.

Nun wäre es leicht, aus dem Glashaus der Erwartungslosigkeit auf die Alttestamentler Steine zu werfen. Fundamentaltheologen könnten etwa darauf hinweisen, daß der „exegetische Prozeß auf Isolierung, auf Ausgrenzung kleinster Texteinheiten drängt, um Form, Ursprung, Thematik und Intention zu erforschen“. Für diesen Steinwurf könnten sich die Fundamentaltheologen nicht nur berufen auf Alttestamentler wie Noth und Kraus²². Es wäre auch ein leichtes, auf den desolaten Zustand mancher „Monographien“ hinzuweisen, die Parallelen und Parallelstellen heranzitieren mit der Absicht, zu wiederholten Malen dasselbe zur Erklärung des Einzeltextes aneinanderzureihen. In solchen „Sammlungen“ wird dem Leser zugemutet, eine Exegese könne davon ausgehen, ein an einem herausgepickten Einzelfall eruiertes Vorverständnis halte sich als Interpretationshinweis unter veränderten politischen, soziologischen und sprachlichen Bedingungen gleichsam „strukturel“ in der Geschichte des alttestamentlichen Gottesvolkes durch²³. Der Hinweis auf diese „pick-up“-Methode, die nicht nur von Systematikern, sondern sogar von Exegeten noch verwendet wird, hilft indessen als Anklage noch nicht weiter, sondern nur als Hinweis darauf, warum und wie eine isolierende Einzelstellenexegese aufgegeben werden könne.

Warum dies geschehen muß, erhellt schon aus der traditionsgeschichtlich betriebenen Kontextforschung. Sind doch die Kontexte nicht nur das Metier, in dem wissenschaftliche Literaturkritik, Formgeschichte und Redaktionsgeschichte ihre Forschungsfelder finden²⁴, sondern auch das Feld, in dem sich die Geschichtsbezogenheit der verschiedenen Autoren alttesta-

^{21a} A. Deißler, Die Grundbotschaft des Alten Testaments, Freiburg, 1972, 15 f.

²² M. Noth, a. a. O. 117; H. J. Kraus, a. a. O. 367 ff.

²³ Einige Fragen, die noch zu stellen sind an die Perspektiven „Überlieferungsgeschichte und Heilsgeschichte“, will man trotz der Traditionssprünge im AT von einer „heilsgeschichtlichen Struktur“ sprechen, nennt H. J. Kraus, a. a. O. 355. — Daß für die sogenannten „Schlüsselbegriffe“ Gottesname, Bund, Erwählung etc. Felduntersuchungen und nicht nur Stellen-Reihungen nötig sind, will man semantisch-struktural arbeiten, betont schon J. Barr, Bibel-exegese und moderne Semantik, München 1964.

²⁴ H. J. Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart, Neukirchen ¹⁹⁶⁹, 415 ff.; J. Schreiner, Aspekte heutiger Exegese, Würzburg 1968, 62 ff.

mentlicher Bücher zeigt: Situationsbedingte oder persönlich gefärbte Aussagen zeigten nicht nur von der Gesamtschrift, daß sie eine Sammlung verschiedenartiger Ansichten und Aussagen war, sondern auch, daß es vom Text her redlicherweise nicht möglich ist, eine vom Ausleger bevorzugte Ansicht zum „Kanon im Kanon“ zu promulgieren²⁵.

Nun steht gewiß die Formgeschichte als Kontextforschung vor dem Problem, daß auch sie kaum sagen kann, wo es sich nur um die Eruierung einer Redeform handelt — und wo der von Gott mitzuteilende Inhalt beginnt. Darauf machten Gerhard von Rad²⁶ und andere²⁷ schon aufmerksam. Dieser „Schwerpunkt der theologischen Problematik“ formgeschichtlicher Exegese — wie ihn der Systematiker Wolfhart Pannenberg genannt hat — hat schließlich auf dem Wege zu einer „biblischen Theologie“, die nach Hans-Joachim Kraus mehr sein will als formgeschichtliche Interpretation, zu dem Vorschlag geführt: Nicht in Einzeltexten, sondern in Textzusammenhängen sollten die historischen, literarischen und sachlichen, also formgeschichtlichen Gesichtspunkte ihre Feststellung und Erklärung finden²⁸. Die mit diesen Vorschlägen gegebene Forderung, zugleich mit den Inhalten die Strukturelemente von Textzusammenhängen zu berücksichtigen, könnte schon unter die Erwartungen von Fundamentaltheologen an Alttestamentler gezählt werden. Wird sie erfüllt, dann zeigt sie nicht nur, daß es unmöglich ist, einen „Kanon im Kanon“ auf Grund von Auswahl-Möglichkeiten zu konstruieren, die von Liebhabereien der „pick-up“-Methode kreiert werden. Wichtiger ist, daß die Kontextforschung den Auslegungshorizont wie den Sinn innerhalb des Textes und nicht anläßlich eines Textes mit textfremden Ideen oder Kategorien erhebt. Es scheint, daß nur in dieser Kontextauslegung²⁹ eine Gewähr dafür geboten

²⁵ Ist das „Lebensinteresse“ des Auslegers oder des Glaubens stark (W. Pannenberg, Kerygma und Geschichte. In: Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen, hrsg. von T. Rendtorff und K. Koch, 1961, 132), so ist zu fragen, wie sich gegenüber dem Ausleger die Bibel in ihrer „Eigenart“ noch behaupten kann: O. Weber, a. a. O. I, 68 ff.; E. Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnungen I, Tübingen 1965, 202.

²⁶ G. von Rad, Offene Fragen im Umkreis einer Theologie des Alten Testaments. In: Theol. Lit. Ztg. 88 (1963), 401—416.

²⁷ W. Pannenberg, Hermeneutik und Universalgeschichte. In: ZThK 60 (1963), 90; J. Schreiner, a. a. O. 66; vgl. den Literatur-Überblick zu diesem Problem bei F. Mußner, Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher bis zur Gegenwart. Hdb. d. Dogmengeschichte I, 3c/2, Freiburg 1970, bes. 29 ff.

²⁸ H. J. Kraus, a. a. O. 367 ff.

²⁹ Unter einem „Kontext“ oder „Textzusammenhang“ sei hier ein Text-Feld (siehe A 23) verstanden, das unter Anlegung historisch-philologischer, semantischer, formgeschichtlicher und soziologischer Kriterien „isoliert“ werden konnte. Dazu: W. Richter, Exegese als Literaturwissenschaft, Göttingen 1971, 174 ff.

wird, daß Religionsphilosophien, aber auch Kirche und Dogma „unter dem Wort Gottes“³⁰ bleiben und nicht umgekehrt die *graphä* unter die theoretisierten Praxisanforderungen religiöser oder kirchlicher Sozietäten gerät.

Fundamentaltheologen, die nicht nur kritisch sein wollen, sondern nach einer weiterführenden Kritik ihrer „Theorien der gegenwärtigen Zeit“ rufen, erwarten von Alttestamentlern die genannte Arbeit in den verschiedenartigen Textzusammenhängen der Schrift.

Ich gestehe, daß ich nicht nur diese Erwartung hege, sondern dankbar bin, in Gerhard von Rads Studie „Weisheit in Israel“³¹ eine Bestätigung für das vorzufinden, was konsequente Kontextforschung zu leisten vermag. Wichtiger aber noch scheinen mir in von Rads „Schlußbetrachtung“³² die Hinweise zu sein auf den tiefen „Schnitt zwischen der Erkenntnisbemühung der weisen Lehrer Israels einerseits und der Erzähler, Geschichtstheologen andererseits“³³. Wenn gemäß Spr 25, 3. 23; 25, 15; 27, 17 und überhaupt im Kontext von Spr 25—27 und des Sirach-Buches als Erkenntnisgewinn eine Gesamtperspektive festgehalten wird, in der das Verbindende zwischen zwei total verschiedenen Phänomenen (Naturverhalten und Regeln der Menschenkunde) gelingt, dann sind die Weisheitslehrer Israels in der Tat auf der Suche gewesen nach einer „einsichtigen Regel“. Die Weisheitslehrer durchmusterten ihren Lebensraum auf tragfähige Ordnungen hin, trugen zusammen, was immer sich in Regeln fassen ließ. Sollte vom Text her eine Liebhaber-Analogie gestattet sein, so könnte man sagen, das Suchen dieser Weisheitslehrer hatte etwas zu tun mit dem Suchen von Fundamentaltheologen.

Andererseits bringt von Rad für die Erzähler und Geschichtstheologen mit den Hinweisen auf die Gideon erzählung in Ri 6—8, die Landnahme-geschichte in Jos 2, 10 und auf die riesigen Entwürfe des Deuteronomiums und des Geschichtswerkes der Chronik Textzusammenhänge bei, die einem

³⁰ W. Kasper, Dogma unter dem Wort Gottes, Mainz 1965; N. Lohfink, Die Irrtumslosigkeit. In: Ders., Das Siegeslied am Schilfmeer, Frankfurt 1966, 44—80.

³¹ G. von Rad, Weisheit in Israel, Neukirchen 1970. — Wenigstens einige Beispiele aus jüngster Zeit seien noch genannt: N. Lohfink, Die Sicherung des Gotteswortes durch das Prinzip der Schriftlichkeit der Tora und durch das Prinzip der Gewaltenteilung nach den Ämtergesetzen des Buches Deuteronomium. In: Testimonium Veritatis, hrsg. von H. Wolter, Frankfurt 1971, 143—155; H. Gross, Umkehr im Alten Testament in der Sicht der Propheten Jeremia und Ezechiel. In: Zeichen des Glaubens (Festschrift B. Fischer), Einsiedeln-Freiburg, 1972, 19—28.

³² G. von Rad, a. a. O. 364 ff.

³³ Ebd. 366 f.

Dogmatiker mehr liegen als einem Fundamentaltheologen. Werden doch diese „Widerfahrnisse in der Geschichte, so wie sie Israel darstellte, als Heilsetzungen verstanden, deren Initiative sowohl im Väterbund, wie im Auszug, im Sinaibund, im Davidsbund u.s.f. bei Jahwe lagen“. Mir scheint, von Rad deutet kontextentsprechend, wenn er sagt, die „Erzähler“ seien in der Geschichte Israels auf irreversible Geschichtssetzungen Jahwes gestoßen, die sich gerade nicht in allgemeingültige Regeln fassen ließen und mindestens zunächst einmal im Zeichen des Einmaligen standen. Recht-verstanden ist das Sich-Stellen auf solch einmalige Widerfahrnisse, die von Jahwe initiiert werden, wie auch der erzählende Versuch, diese Einzelheiten in größeren Zusammenhängen zu sehen, nicht nur die positionelle Haltung alttestamentlicher Erzähler, sondern auch aller Dogmatiker in der Nachfolge des großen Karl Barth³⁴.

Man kann für diese Vermutung, alttestamentliche Erzähler und heutige Dogmatiker seien miteinander „verwandt“ auf Grund einer analogen Positivität des Glaubens, der sich umfassend-begreifend auf Jahwes Eingriffe stellt, eine wahrscheinlich nicht zufällige Beobachtung aus der neueren Auslegungsgeschichte des Alten Testaments beiziehen: Ist es — so möchte ich fragen — so verwunderlich, wenn etwa Alfons Deisslers „Grundbotschaft des Alten Testaments“ nicht nur sagt, „Gottes Selbstverfassung auf Welt und Mensch hin . . . ist die Mitte aller biblischen Gottesbotschaft, ihr Evangelium“³⁵ sondern — ohne auf Widerstände von seiten der Dogmatiker zu stoßen — eine ganz ähnliche These in die „Grundlagen einer heilsgeschichtlichen Dogmatik“ einbringen kann³⁶? Nun käme es angesichts der Polarisierung unter den Theologen einem unpassenden Witz gleich, wollte aus der Grenze zwischen Weisheitslehrern und Erzählern der Schluß gezogen werden, es gebe nicht nur eine Grenze zwischen „fundamentaltheologischen“ und „dogmatischen“ Kontexten im Alten Testament, sondern die Fundamentaltheologen könnten von den Alttestamentlern erwarten, diese sollten jetzt die „Weisheitslehre“ gegen die „Heilsgeschichte“ ausspielen.

³⁴ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I/2 Zürich 1960, 78, 457; III/1, 46, 43 f., 77; H. J. Iwand, *Nachgelassene Werke I: Glauben und Wissen*, München 1962, 272; Ebeling, *Wort und Glaube I*, Tübingen 1960, 239, 249; J. Alfaro, *Fides in terminologia biblica*. In: *Gregorianum* 42 (1961), 463—505; J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München 1968, 43 ff.; W. Kasper, *Einführung in den Glauben*, Mainz 1972, 75 ff.; u. a.

³⁵ A. Deissler, *Die Grundbotschaft des Alten Testaments*, Freiburg 1972, 47.

³⁶ Ders., *Gottes Selbstoffenbarung im Alten Testament*. In: *Mysterium Salutis*, hrsg. von J. Feiner und M. Löhrer, II, Einsiedeln 1967, 226—270.

Nein, trotz aller noch offenen Fragen an die „heilsgeschichtliche Konzeption“, es entspricht nicht den Erwartungen der Fundamentaltheologen, dieses Konzept der „Positivität eines Glaubens“, das nicht nur erzählen lehrt, sondern auch ein Beten als Sich-Aussprechen und Finden vor Gott einbringt³⁷, einfach dranzugeben zugunsten der manch einem Mitmenschen gemäßerer Aufbruchsbefindlichkeit, die „fundamentaltheologisch“ schon die suchenden Weisheitslehrer Israels kennzeichnete. Gegen diese Versuchung, einen neuen „Kanon im Kanon“ aufzustellen, spricht schon der Textbestand: Gibt es doch bei aller Grenzziehung — von Rad hat nachdrücklich darauf hingewiesen³⁸ — mindestens zwei Gemeinsamkeiten, die die Weisheitslehrer mit den Erzählern verbinden:

1. auch für die Weisheitserkenntnis ist die „Furcht Jahwes“ die unabdingbare Voraussetzung des Erkennens (Spr 1, 7 u. ö.),

2. die Weisheitslehrer stellen, wie der Bezug von Weisheit auf Deuteronomium zeigt, die Geschichte noch einmal unter neuen Aspekten dar. Die Begegnung Jahwe—Israel mußte also offensichtlich noch einmal neu durchgestanden werden.

Dieser doppelte Bezug aufeinander, der Weisheitslehrer und Erzähler verbindet, wirft, fragt man nach seinem hermeneutischen Schlüssel, drei neue Fragen auf, deren Beantwortung durch Analysen in Textzusammenhängen des Alten Testaments die Fundamentaltheologen von den Alttestamentlern erbitten. Im Folgenden seien diese Problemfelder näher bezeichnet:

Hans-Joachim Kraus hat nicht nur die Kontextforschung gefordert, sondern auch methodologische Aufmerksamkeit dafür, daß Textzusammenhänge im Alten Testament sowohl als Erschließungs- und Erfüllungsaussagen, wie auch — hart sich stoßend von Kontext zu Kontext — als Antithesen und Abgrenzungen exegetisch eruierbar seien. Heinrich Schlier hat auf die kontextuellen Antithesen und Grenzen auch im Neuen Testament aufmerksam gemacht und damit die „Theologie des Neuen Testaments“ wieder in weite Ferne gerückt³⁹. Spätestens seit Bultmanns paulinischer Devise „Christus, des Gesetzes Ende“ zeigt sich in der Interpretation wieder der Hang zur antithetischen Auslegung von Altem und Neuem Testament⁴⁰.

³⁷ W. Kasper, a.a.O. 79 ff.; dort weitere Literatur.

³⁸ G. von Rad, a.a.O. 373, 379.

³⁹ H. Schlier, Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments, In: BZ 1 (1957), 19 f.

⁴⁰ R. Bultmann, Weissagung und Erfüllung. In: ZThK 47, 1950, 360—383; F. Baumgärtel, Verheißung, Gütersloh 1952 mit H. Gross, Kleine Bibeldkunde zum Alten Testament, München 1967, 121 ff.; J. Schreiner, a.a.O. 35 ff.; A. Deissler, a.a.O. 82 ff.

Nun steht es außer Zweifel, daß die Propheten nicht einfach Gesetzesausleger und daß weder die synoptischen Evangelien noch die Paulinen nur weiterführende Interpreten ihrer jeweiligen alttestamentlichen Vorlagen waren. Andererseits aber zeigen umsichtige Kontextforschungen bei Gerhard von Rad und noch weitgehender bei Alfons Deissler, daß es im Bezugsfeld „Furcht Jahwes“ eine Voraussetzung des Erkennens gibt, die alle auch noch so antithetischen Kontexte als Ausgangspunkt der Interpreten in der Bibel anzeigen. Könnte dies, so soll hier projektierend für eine fundamentaltheologische Arbeitshypothese gefragt werden, vielleicht eine im Alten Testament belegbare Perspektive sein für eine schriftgemäße Bibeltheologie, die in ihrer Hermeneutik nicht nur achtet auf die „Selbstvorstellung Jahwes“, sondern auch darauf, wie diese Selbstvorstellung Jahwes in der Begegnung mit den Menschen Israels von diesen je neu durchgestanden wurde? Gewiß ist allerdings, daß man, will jemand dieser Perspektive nähertreten, zunächst einmal einige allzu geläufige Auslegungs-Dogmatismen auf ihre Haltbarkeit hin testen muß: Wer, zum Beispiel, den „ganz anderen Gott“ bei den „Selbstvorstellungen Jahwes“ betont, der hat noch nicht die Frage beantwortet, wieso es beim Menschen zu einem Glauben kommen kann, der als unabdingbare bundespartnerische Grundhaltung interpretiert wird⁴¹. Es scheint auch noch nicht viel der Hinweis auf die Gnaden-Macht in Jahwes Selbstzuwendung zu helfen, wie die Problematik des „Auserwähltseins“ zeigt oder auch die Wertschätzung der „Inpflichtnahme des menschlichen Partners“, die in der Priesterschrift (Gn 17 mit 18, 19) gegenüber dem Jahwisten so überwiegt, daß solche Verpflichtung doch schon sehr nach einer klerikalen Priester-moral aussieht⁴². Gewiß, textentsprechend wird man diesen Beigeschmack abbauen können und müssen mit dem Hinweis darauf, daß im Alten Testament Gottesfurcht und Ehrfurcht vor Gottes Werken zusammenhängen. Nur ist auch dieser Hinweis noch nicht zufriedenstellend, weil mit ihm der Menschen Denken und Tun entweder nur als „Antwort“ begriffen werden⁴³ oder — wie bei Jesus Sirach — für unser Begreifen sehr vor-schnell die Erfahrung von Schöpfung und Geschichte „hymnisch“ zu einem Gesamt der Zuwendung Jahwes verbunden werden. Gewiß, es ist gut und textentsprechend, wenn sich hier der Literalexegese im Kontext die Literaturform des Hymnus zeigt. Antithetisch aber dazu steht die mit gleichen Mitteln erhobene Aussage bei von Rad, die Weisheitslehrer Israels hätten erst ringend die Selbsterschließungen Jahwes in Schöpfung und Geschichte aufarbeiten müssen. Ob diese Antithese vielleicht — fragt

⁴¹ A. Deissler, a.a.O. 57, 63 A 29.

⁴² Ebd., 62 mit 82 A 76.

⁴³ Ebd. 48 mit W. Zimmerli, op. cit. — auch J. B. Metz, *Evangelium als Information?* In: Ders., *Zur Theologie der Welt*, Mainz-München 1968, 116 ff.

der Fundamentaltheologe — ein Hinweis darauf sein könnte, daß sich das seit Rudolf Otto herumgeisternde Kategorienpaar „fascinosum — tremendum“⁴⁴ als zwei Aspekte finden läßt in dem, was wir Fundamentaltheologen mit Johann Baptist Metz „kritische Erinnerung“ oder zutreffender — weil nicht so noetisch, sondern lebensnäher — „*memoria passionis*“ nennen⁴⁵? Es ist keine Erwartung, wohl aber eine Anfrage an die Alttestamentler, wenn Fundamentaltheologen darum bitten, doch einmal zu untersuchen, ob in der Entsprechung zur „*memoria*“ nicht nur beim Passahgedenken und dem daran anschließenden Gebot der Fremdenliebe, sondern auch in den Erinnerungen der nachexilischen Schriftsteller im Alten Testament nicht nur das zustimmende, gar Hymnische, sondern auch das Suchende, gar an Jahwe Leidende, sich findet.

Gewiß gilt auch für diese Anfrage der Rat der Vertreter der Kontextforschung, zuerst einmal zu scheiden zwischen den beiden Erfahrungen des Zustimmens und Suchens, um erst dann im Bedenken der Differenz textgerecht zu erhellen, wieso denn beide antithetischen Glaubenshaltungen in eins gehen können bei dem Menschen, der Jahwes gedenkt.

Mit dieser Anfrage, ob die Struktur der „*memoria*“ zu erhellen sei, stellt sich das Problem, ob perspektivische Grundlinien in Textzusammenhängen sich zu einer „Grundbotschaft“ des Alten Testaments verknüpfen lassen. Zuletzt geht es dabei um den Streit, ob es Theologien im Alten Testament gibt, so daß man bibel-theologisch für Verkündigung und Systematik Themenkreise erarbeiten kann — oder ob es gar eine fundamentale Perspektive gibt, die in allen wichtigen Textzusammenhängen im Alten und womöglich auch im Neuen Testament sich so durchhält, daß auf dieser Grundbotschaft eine Theologie der Bibel konzipierbar wird. Weil systematisch arbeitende Theologen interessiert sind an solchen „Fundamentalen“ oder „Radikalen“, deshalb fragen sie die Alttestamentler, ob gemäß dem Textbefund eine „Theologie der Bibel“ in Sicht sei. Es scheint, daß diese Frage auf den Tisch der Diskussion gehört, weil es nicht einmal einzusehen ist, wieso man beim Anblick vieler Theologien (Plural) in der Bibel auch nur von einer „Biblischen Theologie“ sprechen könne. Fundamentaltheologen stellen diese Frage auch dann, wenn sie aus der Literatur zur biblischen Theologie wissen, daß die hier anzuschneidenden Fragen durchwegs polemisch unter dem Schlagwort „Mitte“ der Bibel verhandelt werden.

Die Anfrage heißt: Wenn die Arbeitshypothese „Mitte der Bibel“ exegetisch gesehen ein außengesteuertes Vorurteil ist, das an die Texte her-

⁴⁴ R. Otto, Das Heilige, München ³⁰1958.

⁴⁵ J. B. Metz, a. a. O. 92 ff., 99 ff., 132 ff. und die Beiträge von J. B. Metz, J. Moltmann, N. Schiffers in Concilium 8 (1972), 399–418.

angetragen wird — über die Feststellung, das Konzept der „Mitte“ sei literarisch eine Außensteuerung, gibt es keinen Streit — hält diese Arbeitshypothese einem Verifikationsprozeß an den Texten stand? Wer diese Frage stellt, wird sie wissenschaftstheoretisch präzisieren, das heißt aufklären wollen, weil die Intentions-Bedingungen des Mitte-Konzepts benannt werden müssen, damit man weiß, mit welchem Arbeitsinstrument getestet wird. Nur der Entwurf, der die Bedingungen der Arbeitshypothese benennt, also exakt wird, kann im Verifikationsprozeß zum „Modell“ werden. Also soll gefragt werden, woher das „Mitte-Konzept“ geistesgeschichtlich stammt und unter welchen Bedingungen es ein Modell werden könnte für eine „biblische Theologie“.

Von der Kontextforschung her ist es durch Alfons Deisslers Arbeiten gut abgesichert und von den Systematikern und Praktikern auch erwünscht, wenn als „Mitte“ der gesamten Bibel die freie „Selbstverfassung Gottes auf Welt und Mensch hin“ angesagt wird. Theologiegeschichtlich bis in die jüngste Zeit hin verständlich ist es indessen auch, wenn Hans Joachim Kraus unter dem Einfluß von Hegels Verständnis der „Mitte“ gegen die graphisch-orientierten „Zentrums“-Theologien polemisiert. Nun ist der „Vater“ dieser hegelianischen „Mitte“-Theologie ein Fundamentaltheologe, Paul Tillich⁴⁶. Seit Paul Tillich, der die Arbeitshypothese aufstellte, in der Fortschrittsgeschichte gebe es eine Entwicklung von der Unreife zur Reife, die zur Reife gelangt sei, wenn das sinngebende Prinzip der Geschichte als „Mitte“ angeschaut werde, steht die Anfrage eines Fundamentaltheologen an die Vertreter der „biblischen Theologie“, ob das hegelianisch verstandene Bild von der „Mitte“ ein hermeneutischer Schlüssel für das Geschichtsverständnis der Bibel sein könne.

Will ein Alttestamentler die Anfrage Tillichs beantworten, so wird er zwei Grundvoraussetzungen in Tillichs Hypothese nicht nur beachten, sondern im Text der Bibel prüfen müssen:

Erstens liegt der Hypothese eine evolutionäre Erziehungsidee lessingscher und herderscher Prägung zugrunde, die sagt, Geschichte sei Entwicklung von der Unreife zur Reife. Der Alttestamentler wird also sagen müssen, ob sich in seinem Text eine solche Geschichtsauffassung zeige. Mir scheint, die Antwort fällt negativ aus⁴⁷. Weder in formgeschichtlich alten noch in jungen Schichten des Alten Testaments, noch bei den Erzählern, die ihrer Legitimation sicher waren, noch bei den Weisheitslehrern, die zwar die Regel für Jahwes Zuwendung im Geschichtslauf suchten,

⁴⁶ P. Tillich, Systematische Theologie III, Zollikon-Zürich 1964, 415—419, 474; ders., Ges. Werke VI, Zollikon-Zürich 1966, 87 f.

⁴⁷ Siehe A 22.

aber dabei die Zuwendung Gottes nicht selbst in Frage stellen, findet sich das Erziehungsbewußtsein, man müsse von der Unreife her erst fortschreiten hin zu dem Punkt, in dem das sinngebende Prinzip in der Geschichte angeschaut werden könne.

Mit der Erziehungshypothese hängt — zweitens — das Verständnis der „Mitte“ im hegelianisch-tillichischen Sinn zusammen. Deutlich sagt Tillich, nicht Anfang und Ende der Geschichte bestimmen ihre Mitte, sondern der *kairós*, in dem die Mitte sich dadurch als Mitte erweist, daß in ihm das sinngebende Prinzip der Geschichte angeschaut wird. Diesen *kairós* benennt Tillich mit dem Christusereignis, das er als „*kingdom of God*“, als reife Erfüllung aller historischen Potenzen interpretiert.

Es ist festzustellen, daß mit dieser „Mitte“-Christologie insbesondere im Zugzwang von „Weissagung und Erfüllung“ in einer „Reich-Gottes“-Theologie bei einigen Neutestamentlern, in Dogmatiken und auch in Lehramtlichen Texten der Kirchen gearbeitet wird⁴⁸. Daß damit aber nicht nur das Konzept „Weissagung — Erfüllung“, sondern auch das Kanon-Konzept, das Altes wie Neues Testament umfassen soll, unter eine didaktische oder gar idealistische Jacke gezwängt werden, ist evident. Die Schwierigkeiten bei dieser „Pädagogik auf Christus hin“ werden — das zeigt die Kontextforschung — unlösbar, wenn das Erziehungsmodell unter evolutionäre Perspektiven gestellt wird. Hans Joachim Kraus sieht das und polemisiert gegen die „Mitte“-Hypothese⁴⁹.

Gegen Tillich aber — und doch immer noch nicht unmißverständlich — braucht Alfons Deissler den Modell-Ausdruck „Mitte“, um die Setzung Jahwes am Anfang als Evangelium zu bezeichnen. Also trifft ihn nicht die Kritik von Hans Joachim Kraus. Wohl aber, meine ich, müßte man Alfons Deissler fragen, welche Konsequenzen es für eine „biblische Theologie“ hat, wenn er die Rezeption der Selbsterschließungs-, Verheißungs-, Gerichts- und Gnadenworte Jahwes zwar beim Jahwisten, in den Psalmen und bei den Propheten positiv bewertet, aber in der priesterlichen Fas-

⁴⁸ Es bleibt zu beachten, warum Neutestamentler bei der „Erhöhungschristologie“ von einer „neuen Phase“ sprechen: Es „wird für dieses Denken Jesus auch erst im Vollsinn zum Messias, wenn er in die göttliche Macht eingesetzt wird“: R. Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich, Freiburg 1959, 184 f.; dort weitere Literatur. — Weit weniger differenzieren Systematiker: vgl. M. Löhrer, Dogmatische Bemerkungen zur Frage der Eigenschaften und Verhaltensweisen Gottes. In: *Mysterium Salutis*, hrsg. von J. Feiner und M. Löhrer, II, Einsiedeln 1967, 291 ff., hier 313 f. „Gott als Urgrund der Heilsgeschichte“. — Zu Vaticanum II „*Lumen Gentium*“, cap. I siehe: B. Rigaux, Das Mysterium der Kirche im Lichte der Schrift. In: *De Ecclesia*, hrsg. von G. Baraúna, Freiburg 1966, 199 ff., bes. 204 ff.

⁴⁹ H. J. Kraus, a. a. O. 304 ff.

sung kritisch ansieht. Wenn im besten Sinn des Wortes nur die ersteren das „Herz“ der Israeliten vor das Angesicht Gottes rufen⁵⁰, wenn — weiter — Gen 1—11 nur der äußerste der konzentrischen Kreise um die Mitte der Selbsterschließung Jahwes genannt wird und der „Bund“ der Mitte schon viel näher sein soll⁵¹ — dann hatt doch auch noch Deisslers Kreishypothese ihre Konsequenzen: Gibt es, so wird man fragen wollen, also doch wieder einen engeren im weiteren Kreis, einen „Kanon im Kanon“? Wird hier nicht noch einmal textkritisch nachzufragen sein, wo und wie sich der „theologische Grund“ von Jes 40,12 ff., der Schöpfungs- und Heilsgeschichte zusammenschließt, denn sonst noch belegen und in seiner dialektischen Spannung läßt? Gewiß, es entspricht einem fundamental-theologischen „Urvertrauen“, wenn Deissler meint sagen zu können, das Ganze von Schöpfungs- und Heilsgeschichte stehe unter einem dominant soteriologischen Aspekt, weil Jahwes Sprechen alle Taten nach außen zu einem Ganzen zusammenfasse⁵². Die Frage, unsere fundamentaltheologische Frage, ist nur, warum der Mensch ohne den Anruf der Verkündiger so wenig erfahren kann von diesem dominant soteriologischen Aspekt in Welt und Geschichte? Gehört es vielleicht, wie von Rad meint⁵³, zur Grenzerfahrung hinzu, daß es eine „Regelwelt“ gibt, in der es Gott als Ehre zuzuerkennen war, Dinge — ja den soteriologischen Sachverhalt des „Friedens“ (Jjob 25, 2 f.) — vor den Menschen zu verbergen? Ist dem aber so, wie steht es dann mit den Brücken der Apokalyptik zwischen Altem und Neuem Testament, die die Ränder der unermeßlichen Geheimnisse um die „Mitte der Schrift“ herum kühn und luzide erhellen? War das alles nur Gnosis, vermeintliche Weisheit, die vor dem Stil der „Erzähler“, die nicht vom Rand der unermeßlichen, aber den „Stellvertreter Gottes“ interessierenden Geheimnisse sprechen, weichen müssen? Ist es so verwunderlich, wenn der soteriologische Ganzheitsaspekt als theologischer Grund in der späten Weisheitslehre zurücktritt⁵⁴ und das göttliche Geheimnis zum Gegenstand der Lehre wird, wie Raymond E. Brown zeigte⁵⁵? Ist die Aufhellung der Geheimnisse um Welt und Frieden nicht lebensnotwendig für die Menschen? Was aber hat es für Konsequenzen, wenn diese Geheimnisse nur geglaubt werden können, dieser notwendige Glaube aber vom Hören kommt und das Hören ein Anhören der berufenen

⁵⁰ A. Deissler, a. a. O. 64.

⁵¹ Ebd. 52 ff.

⁵² Ebd. 53 f.

⁵³ G. von Rad, a. a. O. 371.

⁵⁴ A. Deissler, a. a. O. 54, 93.

⁵⁵ R. E. Brown, *The Semantic background of the term Mystery in the New Testament*, Milwaukee 1968, 8 ff., dazu: Jjob 26, 14; Sir 43, 32.

Boten sein muß? Führt das vielleicht zum Prophetismus oder zum amtskirchlichen Klerikalismus?

Das sind einige Fragen, die ein Fundamentaltheologe auch noch an die nichthegeianische „Mitte“-Hypothese von Alttestamentlern stellen möchte.

Doch wird sich der Alttestamentler von seinem Fach aus zu Recht gegen solche Fragen abschirmen mit dem Hinweis darauf, sie seien so global oder doch radikal gestellt, daß ein Alttestamentler mit exegetischen Mitteln darauf nicht antworten könne. Wäre dem so, dann fiel indessen auch die Rede von der „Heilsgeschichte“, die von der „Mitte der Bibel“ und selbst noch der Versuch einer „biblischen Theologie“ insgesamt unter Ideologieverdacht. Das gilt es zu bedenken und nach Auswegen aus der Klemme zu suchen, die in Textzusammenhängen gefunden werden müssen und wenigstens Perspektiven eröffnen sollten.

Bei dieser Suche scheint eine dritte Anmerkung zur „biblischen Theologie“ von seiten des Fundamentaltheologen angebracht. Sie birgt zwar eine Menge von Fragen in sich, die morgen⁵⁶ diskutiert werden sollen, ist aber als eine echte „Erwartung“ des Fundamentaltheologen zu bezeichnen. Gemeint sind die Versuche von Exegeten, formgeschichtlich und soziologisch nicht nur Felderhebungen in Kontexten anzustellen, sondern etwa mit dem hermeneutischen Schlüssel der habermasschen Sozialtheorie Grundstrukturen des Verstehens im Alten Testament zu ermitteln. Gemeint sind aber auch die literaturwissenschaftlichen Bemühungen von Wolfgang Richter und die daran anschließenden Fragen, ob man mit den Mitteln einer strukturalen Semantik das Verstehen in alttestamentlichen Kontexten erheben und somit einer text- und sachgerechten Interpretation aufhelfen könne.

Ich will hier nicht der Diskussion vorgreifen. Nur soviel möchte ich zu überlegen geben: Wer sagt, die soziologische Methode sei „nur“ ein Feststellungsverfahren, der hat erstens seine ihm als Exeget überkommene historisch-kritische Methode als Feststellungsverfahren im Grunde mitabgewertet; er hat — zweitens — noch nicht mitbekommen, daß der Positivismusstreit in der angelsächsischen und deutschsprachigen Welt tatsächlich die Problematik in der Relation Heuristik zu Hermeneutik ideologie- und also auch hypothesenkritisch wieder auf den Diskussionstisch brachte; er hat — drittens — wahrscheinlich übersehen, daß es zum Beispiel Jürgen Habermas gelungen ist, Gesellschaft als geschichtlich-kom-

⁵⁶ Am zweiten Tag der unter A (1) genannten Konferenz wurde an Hand einer kritischen Einführung von N. Lohfink diskutiert: Wolfgang Richter, Exegese als Literaturwissenschaft, Göttingen 1971.

plexe Wirklichkeit so zu erfassen, daß zwischen Gesellschaft und Wirklichkeit unterschieden werden muß. Der hermeneutische Ertrag dieser Unterscheidung, die Gesellschaft immer auf die zu ihr kritisch stehende Wirklichkeit verweist und die Wirklichkeit selbst wieder konstituiert sein läßt durch das Zusammenspiel der drei Komponenten Sprache, Arbeit, Herrschaft, scheint jedenfalls Hans-Georg Gadamer und einigen Fundamentaltheologen von Gerhard Sauter bis Johann Baptist Metz deutlich geworden zu sein⁵⁷: Wird doch mit dieser Wirklichkeitsansage gesagt, daß jedes gesellschaftswirksame System, sei es ein wissenschaftliches oder ein System einer Großgruppe (z. B. Kirche oder „erwähltes Volk“), das vorgeben wollte, nur von Sprachhermeneutik oder nur vom Praxisbezug oder nur von der Pflicht-Macht-Struktur her zu leben, nicht wirklichkeitsgerecht und deshalb totalitär wirkt. Norbert Lohfink wird, so hat er mich unterrichtet, darauf hinweisen, daß eine Exegese nur als Literaturkritik, also ohne Bezug auf die beiden anderen Komponenten der soziologischen Wirklichkeit, in der Texte entstehen und rezipiert werden, zwar ein Schritt nach vorne, aber eben doch nur einer der drei notwendigen Schritte ist⁵⁸. Es wird morgen wahrscheinlich noch zu testen sein, ob derzeit die semantische Literaturkritik schon Ergebnisse beibringt, die über eine Silben- oder Wortsemantik hinaus auch schon komplementäre oder konkurrierende Satzpaare struktural zusammen sehen kann. Ich bin da etwas abwartend: Eine Arbeit, die an meinem Lehrstuhl in interdisziplinärer Zusammenarbeit mit semantisch-arbeitenden Germanisten untersuchen wollte, ob die bei Ernst Block promiscue verwendeten Wörter „hoffen“ und „erwarten“ struktural komplementär zueinander stehen, wurde deshalb aufgegeben, weil mit den derzeitigen Modellen aus der Chomsky-Schule der hermeneutische Schlüssel für die Wirklichkeit hinter den genannten beiden Wörtern so wenig zuhanden ist, daß die Wirklichkeit, in der „hoffen“ und „erwarten“ stehen, noch nicht aufgeschlossen werden kann. Andererseits hat die strukturelle Semantik von A. Julien Greimas bei einer Arbeit, die eine Auswahl von jüngsten Texten aus der lateinamerikanischen Welt auf ihre Wirklichkeitsvorstellung hin befragen sollte, dissertationsreife Ergebnisse erzielt⁵⁹.

⁵⁷ Vgl. die unter A (12) angegebene Literatur.

⁵⁸ Vgl. dazu meine unter A (8) angegebenen Überlegungen „in Sachen Hermeneutik“ und E. Schillebeeckx, Glaubensinterpretation, Mainz 1971, 20 ff., 114 ff.

⁵⁹ A. J. Greimas, *Sémantique structurale*, Paris 1966; S. Silva, Glaube und Politik, Diss.-Regensburg 1972. Als beachtenswert aus der zahlreichen Experimental-Literatur zum hier angesprochenen Problem sei noch herausgegriffen: G. Wenzel, Der Lexikonzugriff bei der Verarbeitung natürlicher Sprachen. In: *Literatur und Datenverarbeitung*, hrsg. von H. Schanze, Tübingen 1972, 143–149.

Auf diese zwei Erfahrungen weise ich hin, weil es meines Erachtens zutrifft, daß zur Zeit noch mehr von Semantik erwartet wird, als diese zu leisten imstande ist. Andererseits muß aber auch gesehen werden, daß die Schwierigkeiten der semantischen Literaturkritik, werden sie konsequent und kostenintensiv angepackt — wie unsere Anwendung des Greimaschen Modells zeigte, überwunden werden können. Ohne auf Details eingehen zu wollen, sei hier in Erwartung der Diskussion von Morgen gesagt: Es gehört auch zu den Erwartungen von Fundamentaltheologen, daß Alttestamentler informiert fragen, ob mit den Angeboten von hermeneutischen Sozialtheorien und Semantikmodellen die Kluft zwischen heuristischem Feststellungsverfahren und einer Hermeneutik biblischer Theologie wirklichkeitsgerechter geschlossen werden kann, als dies exegetisch bislang möglich war.

III.

Die Auswahl gewiß subjektiv herausgegriffener Fragen und Erwartungen von Fundamentaltheologen an die Alttestamentler wäre nichts als ein akademisches Spiel, würde nicht zum Schluß ein Hinweis darauf gegeben, wie diese Erwartungen interdisziplinär, das heißt auch institutionalisiert, in Forschungsprojekte verwandelt werden könnten. Dazu zur Anregung nur ein paar Thesen⁶⁰:

1. Wir haben, so wünschenswert dies auch wäre, kein interdisziplinär angelegtes Forschungsinstitut, in dem die angeschnittenen Fragen kritisch aber zusammen von Alttestamentlern und Fundamentaltheologen aufgearbeitet werden könnten.

2. Wir haben indes Vertreter der Exegese und der Fundamentaltheologie in den Fakultäten. Wäre es da nicht wenigstens vorstellbar, daß in gemeinsamen Doktorandenkolloquien einige dieser Fragen aufgearbeitet würden? Könnte man nicht bei einer Neuordnung der Promotionsordnung dafür sorgen, daß eine Arbeit von zwei fachverschiedenen Doktoranden abgeliefert und für beide gemeinsam bewertet würde?

3. Sicher müssen aus den vielen anstehenden Fragen Einzelprojekte herausgelöst werden. Die dafür zu erstellende Traktandenliste wäre indes schon sachgemäß, würde sie ihre Prioritäten setzen an Hand der Prio-

⁶⁰ Einzelheiten über den Diskussionsstand unter Theologen zum Thema „Interdisziplinarität“: Die Theologie in der interdisziplinären Forschung, hrsg. von J. B. Metz und T. Rendtorff, Düsseldorf 1971; N. Schiffrers, Interdisziplinäre Zusammenarbeit. — Eine ökumenische Forderung. In: Begegnung (Festschrift Fries), hrsg. von M. Seckler u. a., Graz 1972, 147—161.

ritäten der Sachverhalte, die in möglichst vielen Textzusammenhängen als biblisch-theologische Perspektiven mitzuinterpretieren sind.

Weil aber für die interdisziplinäre Zusammenarbeit, will man sie erst einmal in Gang setzen, durchaus mit den Liebhabereien der Fachvertreter zu rechnen ist, deshalb wäre schon viel geschehen, würden wenigstens an ein paar Fakultäten Exegeten und Fundamentaltheologen gemäß ihrem personbedingten Auswahlverfahren — sagen wir für zwei bis drei Jahre — eine der anstehenden Fragen konsequent durchackern.

4. Um zu vermeiden, daß je zwei Kollegen ihren Schatz hüten, wäre es angebracht, in einer — möglichst immer in der gleichen — Zeitschrift die effizienten Ergebnisse wie die erkannten Sackgassen zu publizieren. Auf dem Wege der Replik wäre dann eine personal breiter besetzte Diskussion möglich.

Berg, Ludwig: Familie in sozialtheologischer Perspektive. — Münster: Regensberg Verlag 1973. 215 S. Kart. 16,80 DM.

Vorliegende Studie führt die theologischen Überlegungen des von demselben Autor verfaßten Buches: „Ehegemeinschaft in sozialtheologischer Sicht“ (Münster 1967) fort. Es wird eine fundamentale theologische und metaphysische Begründung von Familie zu geben versucht, welche die Probleme und Ergebnisse der hauptsächlich soziologischen und psychologischen Forschungen über die Familie in der Gegenwart berücksichtigt und auf ihre sozialtheologische Relevanz hin untersucht. In dieser Vertiefung und in dem Bemühen, von den theologischen und personal-metaphysischen Ursprüngen her Familie und deren Sinnbestimmung zu verstehen, darf der besondere Wert dieses Buches gesehen werden.

Auer, Alfons, Autonome Moral und christlicher Glaube. — Düsseldorf: Patmos Verlag 1971. 204 S. Kart. 19,80 DM.

In drei großen Kapiteln: Weltethos als das Ja zur Wirklichkeit, Weltethos in der Schrift und Weltethos in der lehramtlichen Praxis und moraltheologischen Reflexion, versucht der Tübinger Moraltheologe die klassische These (Thomas v. Aquin) von der Autonomie der Moral als der ausschließlichen „Schöpfung des menschlichen Geistes“ durch ideengeschichtliche Rückblenden und systematische Perspektiven zu erhärten. Eine solche Moral orientiert sich an der „Idee des Guten als eines in sich Wertvollen und deshalb zu Verwirklichenden“ und kann insofern — von der materiellen Seite der Werte her — als autonom bezeichnet werden. Das Gute bestimmt Auer in thomasischer Manier vom seinsethischen Ansatz her als Seinsollendes und als Sein selbst. Dieses, umschrieben mit den Begriffen: „Natur“, Wirklichkeit, „Horizont der Geschichtlichkeit“, erhebt einen normativen Anspruch und begründet als Anstoß wie als Ziel die Moral. Voraussetzung dieses Fundierungsverhältnisses ist die Isomorphie von Sein und Vernunft („Rationalität der Wirklichkeit“) und die Fähigkeit der „integrierenden“ Umsetzung des richtig Erkannten in die Praxis, geleitet durch ein „Urvertrauen“ in die behauptete Sinnhaftigkeit des Seins. Die Geltung des Ansatzes dieser Moral hängt von der Geltung der angeführten fundamentalontologischen Prämissen ab, deren Diskussion zur Kontroverse zwischen gnoseologischem Realismus und Nominalismus auf dem Felde der Ethik führen würde. Diese *crux philosophorum* läßt Auer auf sich beruhen, bezieht vielmehr die seinsethische Position und weist dem Menschen die „ontologische Spitze“ in der Welt zu, in der die „Evolution zum Bewußtsein ihrer selbst gekommen ist“.

Die weiteren Thesen im 2. Kapitel, „daß die christliche Botschaft gegenüber einer autonomen Ethik keine zusätzlichen materialen Normen vorlegt, sondern die autonom entwickelte Sittlichkeit in einen neuen Begründungszusammenhang stellt“, bringen für die Moral die Trennung von Welt- und Heilsgeschichte. Die ethisch bedeutsamen Werte sind mit der „natürlichen Existenz des Menschen eo ipso gegeben“, während der Sinn des Ganzen dessen theologische Einbettung vom göttlichen Heilsplan und Wirken herrühren. Geschichte spielt hier die selegierende und thematisierende Rolle bei der kulturell nuancierten Gestaltung der Ethik, also ein formal differenzierendes Element bei material gleichbleibendem Inhalt („Jesus hat keine neue Ethik verkündet“). Es bleibt fraglich, ob solche synoptische Novität christlicher Ethik deren überregionale und überzeitlich totale Verbindlichkeit für den Menschen genügend motivieren kann. Die Tendenz zu einem echten Pluralismus verschiedener Ethiken bei Anerkennung eines Grundbestandes von gemeinsamen Werten und deren Konvergenzfunktion bei der Begegnung und kritischen Synthese dieser Ethiken ist durch ein solches Konzept begrüßenswert angelegt.

Von mehr kontroverstheologischem Interesse sind Auers Ausführungen im 3. Kapitel zu amtskirchlichen und moraltheologischen Positionen in der Gegenwart. In einer Aufwertung der Möglichkeiten protologischer Zusammenschau von Heils- und Profangeschichte sieht Auer Chancen zur Überwindung von Abkapselungstendenzen von Theologie und säkularen Wissenschaften auf dem Felde der Ethik. Die knappen Bemerkungen zu Böckle, Gründel, Kerber, Schillebeeckx, Fletcher, Barth, Thielicke, Trillhaas und Bonhoeffer verdeutlichen die anstehende Grundproblematik des Buches, bei allem Respekt vor der Autonomie der Moral, den Menschen nicht in unüberbrückbare Sinn- und Verstehenssektoren auseinander-

derfallen zu lassen. Allerdings wird hier aber auch das Fehlen eines überzeugenden, weil theologisch wie anthropologisch gleichermaßen sauberen, d. h. wissenschaftlich geklärten Theoriensystems besonders sichtbar. Die abschließenden Hinweise auf die „Integrierenden, stimulierenden und kritisierenden“ Aufgaben der Kirche sind bedenkenwert im Blick auf J. B. Metz, können aber den historisch begründeten Zweifel des Rez. an der von Auer behaupteten Effizienz vor allem der „stimulierenden“ Funktion der Kirche in der Vergangenheit (u. a. 19. Jh.) nicht entkräften.

K. A. Wohlfarth, Mainz

Handbuch der Pastoraltheologie. Band V: Lexikon. Hrsg.: F. Klostermann, K. Rahner, H. Schild. — Freiburg-Basel-Wien: Herder 1972. 664 S. 115,— DM (Subskr. 99,— DM).

Acht Jahre nach Erscheinen des I. Bandes schließt dieses Lexikon mit 820 Artikeln von 279 verschiedenen Verfassern das bekannte Handbuch ab, das vor allem die Ergebnisse des Vaticanum II einarbeiten wollte. Darüber hinaus möchte das Lexikon im schnellen Wandel der neueren Pastoral die konkreten Strukturen und vielfach ihre Differenz zur theologischen Reflexion darstellen bzw. zur erneuten gegenseitigen Durchdringung von Theorie und Praxis interdisziplinär einladen. Deswegen wurden zu den Artikeln der Pastoraltheologie 283, Liturgie 121, Spiritualität 65, Pastoralmedizin 33, auch von den Grenzgebieten Beiträge aufgenommen, von der Psychologie 98, Soziologie 94, Pädagogik 70, Medienkommunikation 33 und Methodologie 23. Vielleicht liegt in diesen die Praktische Theologie übergreifenden Angeboten ein gewisser Anreiz auch zum vom Handbuch unabhängigen Erwerb des Lexikons für Laien im Dienste der Kirche, obwohl natürlich Herders Theologisches Taschenlexikon in acht Bänden, gleichzeitig von Karl Rahner herausgegeben, viel umfassendere Beiträge erheblich preiswerter anbietet. Während der 8. Band dieses Taschenlexikons die gesamte neuere Literatur zu den einzelnen Artikeln bringen und künftig nach dem neuesten Stand ergänzen wird, begnügt sich das Handbuchlexikon teils mit Literaturhinweisen aus den drei letzten Jahren seiner Entstehungszeit, teils nur mit Verweisen auf die Beiträge im Handbuch der Pastoraltheologie. Beim theologischen Pluralismus der Verfasser, von denen doppelt so viele um Mitarbeit gebeten wurden, blieb die Grundintention dieses Lexikons klar: „den ‚Ist-Aussagen‘ einer Pastoral größeren Raum zu geben als den ‚Soll-Aussagen‘; Beschreibungen konkreter pastoraler Gegebenheiten stärker zu betonen als einseitig nur theoretisch formulierte theologische Imperative“ (VIII). Wie weit sich die Pastores davon eher anregen als aufregen lassen, wird der Gebrauch dieses Lexikons der Praktischen Theologie zeigen. In diesem Sinne kann das neue Lexikon allen empfohlen werden, die im Heildienst an den Menschen der Kirche und Welt von heute stehen.

H. Loduchowski, Eichstätt

Gauly, Heribert: Wissen um Schuld. Die Bedeutung der nachtridentinischen Lehre über die subjektiven Bedingungen der Todsünde für die Pastoraltheologie. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1972. 192 S. Kart. 34,— DM.

Bei dieser 1969 der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg vorgelegten Habilitationsschrift handelt es sich dem Inhalt nach um eine ausgesprochen theologisch-geschichtliche Arbeit, nämlich um die Erhellung und Interpretation jener Auffassungen, die im 16. und 17. Jahrhundert über die subjektiven Bedingungen für das Zustandekommen einer Todsünde vertreten wurden. Letztlich verfolgt der Verf. jedoch eine aktuelle pastoral-theologische Zielsetzung; er möchte aus der kritischen Rückschau auf die frühere Lehre „Einsichten und Impulse“ gewinnen, mit deren Hilfe in der heutigen pastoralen Praxis der „Dienst der Kirche am schuldig gewordenen Menschen glaubhafter und fruchtbarer“ gemacht werden könnte.

Die Arbeit beginnt mit einer Darstellung von „Voraussetzungen der nachtridentinischen Lehre über die subjektiven Bedingungen zur Todsünde“. Hier kommen sowohl philosophisch-theologische Vorstellungen und Traditionen als auch pastorale Gegebenheiten (wie der „Bildungsnotstand des Klerus“) zur Sprache.

In einem zweiten, etwa 80 Seiten umfassenden, Teil wird dann das eigentliche Thema die nachtridentinische Lehre selbst, angesprochen. Dabei beschränkt sich G. auf die wichtigsten Theologen jener Zeit und begnügt sich mit einer „Darstellung der Leitlinien“, ohne freilich den Blick auf die (z. T. nur feinen) Unterschiede zwischen den einzelnen theologischen Positionen zu verlieren. In dieser textlich reich belegten Untersuchung wird vor allem herausgestellt, daß zwar einerseits für das Zustandekommen einer Todsünde eine Reihe von subjektiven Bedingungen (wie etwa Erkenntnis, Aufmerksamkeit, freie

Entscheidung) ausdrücklich gefordert werden, daß aber die dafür verwendeten Begriffe entweder recht vage sind oder in einer bedenklichen Ausweitung verstanden werden; nach nicht wenigen Autoren genügt zur Todsünde bereits ein Zweifel an der Rechtmäßigkeit einer Handlung oder eine früher getroffene Entscheidung (*voluntarium in causa*); bisweilen wird sogar ein *voluntarium interpretativum* als hinreichend angesehen, d. h. man schließt von einer äußerlich registrierbaren Tat auf das Vorhandensein eines entsprechenden sündigen Willensentschlusses. Darüber hinaus wird deutlich, daß die subjektiven Bedingungen sehr eng an die Sprache (*materia*) bzw. an das Gesetz gebunden werden; die Größe der Sünde wird damit letztlich von diesen beiden objektiven Gegebenheiten abhängig gemacht.

Nach einer zusammenfassenden „kritischen Würdigung“ schließt die Arbeit mit einem kleinen Abschnitt über „pastorale Konsequenzen“. Darin wird u. a. gefordert: Zurückhaltung im Urteil über das Vorhandensein einer Todsünde und stärkere Betonung des personalen Charakters der Sünde.

Im allgemeinen wird man den Ausführungen und Interpretationen G.s zustimmen können. Das Bild, das er von der Sündenlehre des 17. und 18. Jahrhunderts entwirft, ist sicher zutreffend; es wird durch die angeführten Quellen zur Genüge dokumentiert. Ein Bedenken sei jedoch angemeldet. Es scheint, daß G. zu wenig Aufmerksamkeit jenem Fragenkomplex gewidmet hat, der unter dem Namen „*peccatum philosophicum*“ in der nachtridentinischen Theologie eine Rolle gespielt hat: ist jede sittliche Schuld auch schon eine Sünde (vor Gott)? Das Nichtbeachten dieses Diskussionspunktes dürfte u. a. der Grund sein, daß S. 85 f. die Ausführungen von Vasquez und Thomas Sanchez m. E. falsch interpretiert und der in den Texten vorhandene Unterschied zwischen den Termini(!) „*peccatum mortale*“ und „*peccatum grave*“ nicht gesehen wird.

Das vielleicht größte Verdienst dieser Arbeit ist, deutlich gemacht zu haben, in welche Schwierigkeiten der Versuch führt, bei Verstößen gegen moralische Werte und Gebote den Anteil der (anrechenbaren) menschlichen Schuld ganz genau herausfinden zu wollen. Die tiefere Ursache für diesen Versuch dürfte freilich auch heute noch vorhanden sein: eine rationalistische Überschätzung der bewußten Fähigkeiten des Menschen. Ist es wirklich so, daß die sündhafte Verlorenheit des Menschen nur abhängig ist vom bewußten Wissen und Wollen? Oder steckt das Verhängnis nicht doch tiefer? Vielleicht hatte die alte biblisch-patristische Tradition von den „Sünden der Unwissenheit“ doch nicht so unrecht.

H. Weber, Trier

Herr, Theodor: Zur Frage nach dem Naturrecht im deutschen Protestantismus der Gegenwart. (Abhandlungen zur Sozialethik. Bd. 4.) — München — Paderborn — Wien: Schöningh 1972. 240 S. Kart. 20,— DM.

In der zehn Kapitel umfassenden Dissertation fragt H. nach den theologischen Voraussetzungen, den Strukturen und Inhalten naturrechtlichen Denkens in der heutigen protestantischen Theologie. Präzise durchforstet er die einzelnen Stationen der evangelischen Naturrechtsdiskussion. Die subtilen Untersuchungen der Aussagen einschlägiger Autoren führen zu dem Ergebnis, daß sich die evangelische Theologie unter dem Eindruck bibel-theologischer Neubesinnung geschichtlicher Ereignisse und sozialer Wandlungen trotz aller Vorbehalte „auf einem tastenden und behutsamen Weg zu einer positiveren Einschätzung des Naturrechts befindet“. H. liefert in dieser Studie nicht nur einen Beitrag zur theologischen Aufbereitung der Sozialethik, sondern setzt auch einen Markstein im interkonfessionellen Gespräch.

M. Rock, Mainz

Heinen, Wilhelm: Das Gewissen — sein Werden und Wirken zur Freiheit. Hrsg. H. Kramer. — Würzburg: Echter-Verlag 1971. 220 S. Snolin. 19,80 DM.

Es handelt sich um eine Sammlung von Aufsätzen, die in einem Zeitraum von 15 Jahren (1954—1969) in verschiedenen Zeitschriften und Sammelwerken erschienen sind und in denen mehr oder weniger das gleiche Thema angesprochen wird: die Bildung des rechten Gewissens. Dabei wird im einzelnen ein weiter Gedankenkreis abgegriffen: von den Bedingungen für den Einsatz und die Reifung des Gewissens über die notwendige Qualität der Erzieher bis hin zur Rolle des persönlichen Gewissens im öffentlichen Leben.

Eine der wichtigsten Aussagen des Buches dürfte sein, daß eine gesunde Entfaltung des Gewissens nur dort möglich ist, wo im Leben eines Menschen der personale Re-

fungsprozeß gelingt. Viele Schwierigkeiten in der Moral sieht der Verf. in einem Ausfall oder Rückstand an emotionaler Reife begründet, vor allem in einer mißglückten oder ungenügenden Auseinandersetzung mit den acht personalen Grundgestalten (Mutter, Vater, Schwester, Bruder, Frau, Mann, Tochter, Sohn).

Es finden sich, wie das bei einer Aufsatzsammlung kaum zu vermeiden ist, gewiß eine Reihe von Wiederholungen, doch wird der aufmerksame Leser sie als willkommene Ergänzungen verstehen und dementsprechend begrüßen.

Alle Aufsätze sind überarbeitet; die (allerdings meist nur sehr summarisch angeführte) Literatur ist auf den neuesten Stand gebracht (bei den Angaben in den Anmerkungen 21 und 23 auf S. 42 bzw. 44 ist jedoch ein Fehler unterlaufen: das Erscheinungsjahr der betr. Bände des Jahrbuchs des Instituts für christliche Sozialwissenschaften muß jeweils um zehn Jahre weiterdatiert werden).

Das Buch kann jedem empfohlen werden, für den das Gewissen mehr ist als das Objekt einer bloß intellektuellen Schulung; er wird hier reiche Anregung für eine tiefer und erfolgreicher ansetzende Gewissensbildung finden.

H. Weber, Trier

Kramer, Hans: Die sittliche Vorentscheidung. Ihre Funktion und ihre Bedeutung in der Moralthologie. Würzburg: Echter-Verlag 1970. 200 S. Brosch. 28,— DM.

Die Frage, wieweit das aktuelle sittliche Verhalten eines Menschen bereits durch vorgängige Stellungnahmen entschieden ist, hat seit den Arbeiten von J. Maritain in den letzten Jahrzehnten wiederholt besondere Aufmerksamkeit gefunden. Dabei wird nicht selten die Existenz einer sog. „Grundentscheidung“ angenommen, die für die gute oder böse Gesamtausrichtung eines Lebens (wenigstens für eine längere Zeitspanne) verantwortlich sei.

In der vorliegenden Arbeit, einer Freiburger Dissertation, wird nun nicht versucht, diese These der Grundentscheidung noch weiter zu vertiefen. Der Verf. gibt zwar in einem 1. Teil einen diesbezüglichen Überblick, doch sein eigentliches Anliegen ist die Darstellung einer bescheidener konzipierten „Vorentscheidung“. Gemeint sind vielfältige allererste Stellungnahmen zu sittlichen Werten, die das nachfolgende Verhalten erheblich steuern und beeinflussen, ohne es allerdings zu determinieren. Die einzelnen Aspekte dieser Vorentscheidungen (z. B. Vollzug, Arten, Folgen) werden unter reichlicher Verwendung der neueren anthropologischen Literatur ausführlich dargestellt, wobei sich der Autor vor allem H.-E. Hengstenberg verpflichtet zeigt. Besondere Erwähnung verdienen in diesem Zusammenhang die Hinweise auf die Bedeutung des sittlichen Vorbildes für das Zustandekommen einer guten Vorentscheidung und damit für das ethische Verhalten überhaupt.

In einem letzten Teil, in dem die direkte Verbindung zur Moralthologie gesucht wird, möchte der Verf. vor allem zeigen, daß auch früher schon ein (wenn auch nur implizites) Wissen um das Phänomen der Vorentscheidung vorhanden war, so z. B. in der mittelalterlichen Diskussion um die Verantwortlichkeit für die „*motus primi*“. Was der Verf. hierbei als seine eigene Meinung zu erkennen gibt, dürfte kaum die allgemeine Zustimmung der heutigen Moralthologie finden. Doch wird hier m. E. deutlich und dankenswerterweise darauf hingewiesen, daß unsere heutigen Vorstellungen von Verantwortung und Schuld u. U. einer rationalistischen Verkürzung und Überspitzung zum Opfer gefallen sind.

Die Arbeit ist sehr ausführlich gegliedert, doch hätte das Ganze etwas übersichtlicher gestaltet werden können. Bei lateinischen Zitaten sind eine Reihe von Druckfehlern stehen geblieben (vgl. etwa S. 149, 151, 158, 162, 171); im Literaturverzeichnis ist das Erscheinungsjahr des Werkes von B. Fuchs fälschlich mit 1951 (statt 1851) angegeben.

H. Weber, Trier

Oraison, Marc: Zufall und Leben. Hat die Biologie das letzte Wort? — Frankfurt/Main: Knecht 1972. 164 S. Efaflin, 14,80 DM.

Der bereits durch psychologisch-theologische Arbeiten ausgewiesene Autor legt hier die originale Aperçus zum Thema Anthropologie und Sinnfrage vor. Hat die Biologie das letzte Wort? Darauf antwortet O. entschieden negativ, weil Leben im Sinne menschlichen Erlebens alle wissenschaftliche Erkenntnis weit übertreffe und die biologische Disziplin

nicht „vom Leben zum Dasein zu gelangen“ vermöge. Eigentliches Wissen über den Menschen könne nur mittels zwischenmenschlicher Beziehungen erreicht werden; der Wissenschaft als solcher sei es verwehrt, über die Frage nach der letzten Bedeutung des Problems Mensch Auskunft zu geben.

Die immer wieder in Auseinandersetzung mit den neo-evolutionistischen Thesen J. Monods entfalteten fortschrittskritischen Gedankengänge O.s. bereichern nicht nur die geisteswissenschaftliche Anthropologie, welche heute zunehmend einer rein naturwissenschaftlichen Konzeption des Menschenbildes konfrontiert ist, sondern stellen auch wissenschaftstheoretische Denkaufgaben.

M. Rock, Mainz

Schmitz, Philipp: Die Wirklichkeit fassen. Zur „induktiven“ Normenfassung einer „Neuen Moral“. (Frankfurter Theologische Studien 8.) Frankfurt/M.: Knecht 1972. VIII und 123 S. Pb. 21,— DM.

Schmitz sucht in dieser Studie nach Elementen, „mit deren Hilfe die sittliche Norm vorgestellt und formuliert werden kann“ (vgl. Vorwort). Der Verfasser erörtert in penibler Analyse die Theorie der Normenfindung in J. Fletchers „Situation Ethics“, erhellt den Begriff der politischen Ethik in „The Secular City“ (H. Cox) und expliziert das personal-christliche Modell nach Robinsons „Christian Morals“.

Die übersichtlich, subtil gegliederte und mit reichen Literaturangaben abschließende Arbeit dokumentiert einen reflektierten Dialog mit verschiedenen Autoren der „New Morality“ und bildet einen unverzichtbaren Beitrag zur heute meist diskutierten fundamental-ethischen Frage nach Wesen und Funktion der Normen.

M. Rock, Mainz

Tilman, Raban: Sozialer und religiöser Wandel. — Düsseldorf: Patmos 1972. 140 S. Brosch. 14,— DM.

In drei Etappen handelt der Autor seine religionssoziologische Thematik ab: Er untersucht Grundlagen und Inhalt der Säkularisierungsthese, setzt sich kritisch mit dem Säkularisierungsverständnis J. Matthes' auseinander und skizziert die Veränderung des gesellschaftlichen „Standorts“ der Kirche. Mit dieser seiner Dissertationsschrift geht T. der sozialwissenschaftlich bedeutsamen Kategorie „Säkularisierung“ nach und zeigt, wie diese mit dem tiefgreifenden sozio-religiösen Wandel einhergeht. Es wird allerdings nicht deutlich genug herausgearbeitet, welche konkreten Inhalte jeweils von der Wandelbarkeit bzw. Umwandelbarkeit betroffen werden. Die Studie, der leider weder ein Personenverzeichnis noch ein Stichwortregister beigegeben ist, bezieht bei ihrer Vermittlung zwischen „einer fortschrittsbewußten Emanzipationsbewegung und einer defensiven kirchlichen Restauration“ zwar nicht immer klare Position, macht aber den theologischen Stellenwert des Säkularisierungsprozesses sichtbar und leistet auch einen pastoral auswertbaren Beitrag.

M. Rock, Mainz

Ius et salus animarum. Festschrift für Bernhard Panzram. Hrsg.: U. Mosiek/H. Zapp. — Freiburg: Verlag Rombach 1972. 509 S. Ln. 48,— DM.

Die Festschrift für B. Panzram, der seit 1954 bis zu seiner Emeritierung den Lehrstuhl für Kirchenrecht an der Universität Freiburg i. Br. innehatte, wird eingeleitet mit einem Beitrag von Weihbischof A. Kindermann. K. informiert über die wechselhafte Geschichte der Karls-Universität zu Prag, die im Mai 1945 geschlossen worden ist, und insbesondere über die Lehrtätigkeit von B. Panzram an der dortigen Theologischen Fakultät (1942–1945). — P. Huizing weist darauf hin, daß rechtliche und von der Liebe getragene Beziehungen nicht auseinandergerissen werden dürfen. Denn die Liebe erreicht dort ihre Vollendung, wo sie auf Bleibendheit und Dauerhaftigkeit hinzielt, wo sie bereit ist, jedem das zu geben, was ihm zusteht, und somit rechtliche Gesichtspunkte einbegreift. — H. Riedlinger äußert sich kritisch zu dem von K. Rahner bestimmten „Ius divinum“ und warnt vor einem allzu leichtfertigen Gebrauch des mit diesem Wort bezeichneten Sachverhalts, weil dadurch notwendige Reformen in der Kirche verhindert werden können. — Mit der Frage, ob es in der Kirche ein „Kirchenrecht“ oder eine „Kirchenordnung“ geben sollte, befaßt sich C. G. Fürst in rechtshistorischer Sicht und kommt zu dem Ergebnis, daß wir keinen Grund haben, das „richtig verstandene Kirchenrecht durch eine „Kirchenordnung“ zu ersetzen, deren Begriffsbestimmungen nebulos und nicht einmal ungefährlich sind, die überdies die Heils-

aufgabe des Kirchenrechts in unzulässiger Weise verkürzen würde" (S. 56). — A. Kolping bekundet die ängstliche Sorge, daß eine Bindung des päpstlichen Jurisdiktionsprimats an bestimmte Verfahrensnormen zu viele Nachteile mit sich bringen und die Stellung, die der Papst in der Kirche innehat, verdunkeln würde. — Von besonderem Interesse sind die Ausführungen von R. Metz über den Entwurf eines Grundgesetzes in der Kirche, näherhin über die Möglichkeit, in einem solchen Gesetz Grundrechte zu definieren. Der Entwurf aus dem Jahr 1971 birgt nach M. zwei Konfusionen in sich: einmal die Konfusion der Rechte, die allen Christen eigen sind, mit den Rechten, die nur den Laien zukommen, wobei die Beziehung zur kirchlichen Hierarchie allzu stark hervorgehoben wird; und zum anderen die Konfusion der Rechte, die die einzelnen Glieder der Kirche beanspruchen können, mit den Menschenrechten, so daß der Eindruck erweckt wird, als ob die Menschenrechte erst von der Kirche konzipiert würden und nicht im Wesen des Menschen selbst verankert seien.

Nach N. Ruff sollte ein Grundgesetz in der Kirche „sowohl die unverzichtbaren Wahrheiten katholischer Ekklesiologie als auch das Selbstverständnis anderer Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften“ berücksichtigen und einen „Verfassungsauftrag zur Einheit der Christen“ enthalten. — M. Kaiser untersucht die Bedeutung von „Hierarchie“ nach dem kirchlichen Gesetzbuch von 1917 und nach den Aussagen des II. Vatikanischen Konzils. A. Scheuermann unterrichtet über die Entwicklung, die die rechtliche Struktur des Priesterrates auf dem Hintergrund des II. Vatikanischen Konzils erfahren hat. — H. Schmitz unterstreicht den Rechtsanspruch der Presbyter auf eine ausreichende und angemessene Altersversorgung. — W. M. Plöchl vertritt die Ansicht, daß der Entzug des Stimmrechts der Kardinäle, die das 80. Lebensjahr vollendet haben, große Nachteile zur Folge hat und einen willkürlichen Eingriff in persönliche, wohlverworbene Rechte bedeutet. — Nach H. Flatten dürfen kirchenmusikalische Kunstwerke der Vergangenheit, vor allem der gregorianische Choral, nicht durch die Neuordnung der Liturgie verdrängt werden. — Mit dem Problem der gänzlichen bzw. teilweisen Aufhebung von Gesetzen beschäftigt sich G. Schantl. — H. E. Fischer beleuchtet den geschichtlichen Hintergrund von cc. 870–872 CIC, wonach das Bußsakrament allein von den Bischöfen und Priestern, also von ordinierten Amtsträgern, gespendet werden kann. — R. Hofmann macht den Strukturwandel, den Ehe und Familie in der modernen Zeit erfahren hat, und die Folgen, die sich daraus für die christliche Ehe und das kirchliche Eherecht ergeben, zum Gegenstand seiner Untersuchung. Wie H. hervorhebt, muß sich das kirchliche Eherecht von einseitig objektivierenden, dinghaft ontologischen Bestimmungen lossagen; es muß sich „auf die rechtlich relevanten Gegenstände beschränken, und sich dabei an den theologischen Erkenntnissen orientieren, die unmittelbar die christlichen Weisungen über die Ehe zu erklären suchen. Jesu Wort ist der unbedingte Richtpunkt jeder christlichen Ehe, doch nicht selbst wieder Gesetz im engeren Sinn“. — Nach A. Knauber darf die gegenwärtige Diskussion über das Gebot der Teilnahme an der sonntäglichen Eucharistiefeier nicht die Erwartung wecken, als ob die Kirche dieses Gebot einfachhin aufheben könnte. Denn das Sonntagsgebot ist, wie K. mit guten Gründen nachweist, keine bloß pragmatische Festsetzung, sondern eine ursprüngliche Lebensäußerung der Kirche, die in der Auferstehung Christi am ersten Wochentag und in der Stiftung des Herrenmahles verankert ist. — Zwei Beiträge betreffen das kirchliche Prozeßrecht und wollen die „salus animarum“ als Ziel der Kirche und des Kirchenrechts deutlich herausstellen. Während U. Mosiek die Quellen zu c. 1903 CIC erhebt, wonach Personenstandsklagen im Unterschied zum bürgerlichen Recht nicht in Rechtskraft übergehen, berichtet H. Zapp über Reformen und Reformvorschlüsse bezüglich des Eheprozeßrechts nach dem Motu Proprio Pauls VI. „Causas Matrimoniales“. — A. Dordett zeigt die Mängel des derzeitigen kirchlichen Strafrechts auf und setzt sich mit den Leitmotiven auseinander, die die Neuordnung des Strafrechts bestimmen sollen. — A. Hollerbach plädiert mit zugkräftigen Argumenten dafür, daß trotz zuwiderlaufender Tendenzen die Kirchenrechtswissenschaft nicht von den juristischen Fakultäten Deutschlands verdrängt werden dürfe. — G. May handelt über einen Teilaspekt des Badischen Konkordats vom 12. 10. 1932, nämlich über die mit Katholiken zu besetzenden Professuren für Philosophie und Geschichte an der Universität Freiburg. — K. Schmidt zählt die Dispensvollmachten der Seelsorgsgeistlichen in der Erzdiözese Freiburg auf, die seit 1870 in Ehesachen erteilt worden sind. Einen Einblick in den Ablauf und die Beschlüsse der Salzburger Diözesansynode (1968) vermittelt C. Holböck. — Aufgabe und rechtliche Stellung der frühchristlichen Patriarchate beschreibt O. Heggelbacher. — W. Marschall schildert die Appellation eines afrikanischen Priesters an Papst Gregor den Großen und vergleicht das umsichtige Verhalten des Papstes mit den kirchenrechtlichen Bestimmungen zu dieser Zeit. — A. Franzen erhebt das kirchliche Benefizialrecht und das kuriale Pfründenwesen zur Zeit der Reformation in Deutschland. Gewiß ist die Kurienreform nicht rechtzeitig vorangetrieben worden; der Papst und römische Kurie haben nicht rechtzeitig auf geschichtlich gewachsene

Rechte, die Besetzung verschiedener kirchlicher Ämter und Benefizien, verzichtet. Gleichwohl bleibt die ernste Frage bestehen: „Wäre es besser geworden, wenn verweltlichte Bischöfe und ihrer Adelssippe verpflichtete geistliche Fürsten allein über das Kirchengut hätten verfügen können?... Die Quelle des Unheils war die Verweltlichung der Kirche in Rom so gut wie in den Bistümern. Hier aber konnten nur innere Erneuerung und religiöse Vertiefung Abhilfe schaffen“ (S. 438). — W. Dürig gibt eine Einführung in die 1818 erschienene *Jugendschrift* Anton Frenzels, nach welcher die Unauflöslichkeit der Ehe nur eine disziplinäre, kirchenrechtliche Bestimmung darstellt. — W. Müller analysiert die 1838 geplante Gottesdienstordnung für die Erzdiözese Freiburg, um von hier aus Rückschlüsse auf die damalige Gestaltung des Gottesdienstes ziehen zu können. — O. Bechthold verfolgt schließlich die Synodalbewegung im Erzbistum Freiburg von 1827 bis 1860 und insonderheit die Synodalfrage auf der Würzburger Bischofskonferenz von 1848.

Bei einer Gesamtwürdigung der Festschrift für B. Panzram ist festzustellen, daß die einzelnen Beiträge recht verschiedene Themenstellungen aufgreifen und natürlich vielfach in entgegengesetzte Richtungen weisen, was die Erneuerung des kirchlichen Rechts anbelangt. Die verbindende Klammer ist im Titel der Festschrift zu sehen: „*ius et salus animarum*“. Denn es zieht sich durch alle Beiträge der Gedanke, daß das kirchliche Recht in der Heilssendung der Kirche begründet und einen Dienst für das Heil der Menschen erbringen will.

P. Krämer, Trier

Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bearb. und hrsg. von F. W. Bautz. Lieferung 1–5, Sp 1–800, Aalders-Bock. — Hamm: Verlag Traugott Bautz 1970–72. — Jede Lieferung 16,80 DM.

Es ist kaum zu glauben, daß in einer Zeit des dokumentarischen Perfektionismus, da die einschlägigen Verlage ihre eingearbeiteten Lexikonredaktionen haben, und diese wiederum über das modernste Instrumentarium unter selbstverständlichem Einfluß der elektronischen Datenverarbeitung verfügen, ein einzelner es noch unternehmen kann, eine so umfassende Biobibliographie wie die hier anzuzeigende herauszugeben. Dennoch verspricht das von Friedrich Wilhelm Bautz bearbeitete *Biographisch-Bibliographische Kirchenlexikon* ein Standardwerk zu werden. Auf 24 Lieferungen von je 160 Spalten berechnet, von denen jährlich drei Lieferungen erscheinen sollen, erfaßt es einen weiten Kreis von Persönlichkeiten, die im Leben und in der Geschichte der Kirchen von Bedeutung waren. Soweit ersichtlich, werden ausschließlich bereits verstorbene Personen behandelt. Auf die wichtigsten Lebensdaten folgen die bibliographischen Angaben, zunächst über die Werke des Genannten, dann über die Sekundärliteratur. Ein vorläufiges Abkürzungsverzeichnis ist dem ersten Faszikel beigelegt.

Eine Stichprobe bei insgesamt 50 Spalten ergab, daß von den dort erscheinenden 124 Namen nur 96 auch im LThK und gar nur 46 in RGG erfaßt sind; ganz abgesehen davon, daß beide genannte Lexika mit ihren Erscheinungsjahren und entsprechend mit ihren Daten jetzt bereits weit mehr als ein Jahrzehnt zurückliegen. Schon von hier aus wird die Bedeutung des neuen Informationsmittels ersichtlich.

Daran ändern auch einige kritische Beobachtungen nichts, die bei stichprobenartiger Lektüre anfielen. So sehr man sich als Trierer freut, Bischof Nikolaus Bares nun endlich auch in einem Nachschlagewerk vertreten zu sehen — im LThK fehlt sein Name —, so sehr vermißt man andererseits den Namen von Karl Adam, der in RGG immerhin sogar schon zu seinen Lebzeiten Aufnahme gefunden hatte. Bischof Arnoldi ist am 4. 1. 1798 (nicht 4. 7.!) in Badem (nicht Baden!) geboren. Bei Willibald Beyschlag hätte man in der Bibliographie gerne einen Hinweis auf seine Kontroverse mit Prof. Einig gelesen, und bei dem Artikel über Adela hätten unbedingt Franz-Josef Heyens „Untersuchungen zur Geschichte des Benediktinerinnenklosters Pfalz bei Trier (ca. 700–1016), Göttingen 1966“ genannt werden sollen. In einem oder andern Fall bleibt auch die Frage offen, ob die gewählte Form der Namensansetzung besonders glücklich ist, doch wäre da durch Verweisung leicht Abhilfe zu schaffen.

Der Rezensent bewundert aufrichtig die immense Arbeit, die der Herausgeber geleistet hat und leistet. Die vorgebrachten Ausstellungen sollten denn auch nicht als billige Besserwisseri mißverstanden werden. Sie möchten vielmehr Anregung bieten zu noch sorgfältigerer Bearbeitung und den Herausgeber ermutigen, ggfls. ruhig am Ort nachzufragen.

Fr. R. Reichert, Trier

Maria Laach: Landschaft, Baukunst, Plastik. Hrsg.: D. Cremer und O. Kettenberger. — Würzburg: Echter-Verlag. 1971. 68. S. Kart. 14,80 DM.

Zur Vollendung des 70. Jahres von Abt Urbanus Bomm brachten Drutmar Cremer und Oswald Kettenberger den großformatigen Band heraus. — Die Fotos sind meisterlich aufgenommen, jedoch weniger auf Dokumentation als auf Subjektivität ausgerichtet. Der Text bringt eine Verbindung von Geschichte und Deutung. Bildmäßige und architektonische Ikonographie spielen eine Rolle. Die Anmerkungen mit der entsprechenden Spezialliteratur helfen dem tiefer Bohrenden weiter.

Fr. Ronig, Trier

Alberti Magni, Opera omnia. Tomus XXXVII, Pars I: Super Dionysium de divinis nominibus. Primum edidit Paulus Simon. — Münster: Aschendorff. 1972. XX und 452 S. Kart. 202,— DM.

Dem bekannten Mediävisten Paul Simon ist es gelungen, den schon lange erwarteten Kommentar Alberts d. Gr. zu der Schrift „Über die göttlichen Namen“ des Ps. Dionysios zu edieren. Vorher hatten sich u. a. Mönche aus der Abtei Himmerod und der 1967 verstorbene Studienrat Nik. Appel aus dem Bistum Trier vergeblich daran versucht. Die Schwierigkeit der Erstausgabe ergab sich vor allem aus der kaum leserlichen, früher als Autograph des Aquinaten angesehenen, grundlegenden Neapeler Handschrift. Von ihr wurden schon früh Abschriften gemacht, die für die in 2 Gruppen auseinandergehenden 9 andern Handschriften des Werkes Vorlagen waren. Unter ihnen befindet sich eine wertvolle in der Bibliothek des Nikolaus-Hospitals in Kues, worin Cusanus zahlreiche handschriebene Bemerkungen gemacht hat. Albert benutzte für seinen Kommentar des Corpus Dionysiacum die Übersetzung, die Johannes Eriugena im 9. Jahrhundert gemacht hatte, und die des Johannes Sarrazenus aus dem 12. Jahrhundert. Die Zeit der Abfassung des Kommentars konnte Simon ziemlich genau feststellen: bald nach 1240 und noch vor 1262. Die Ausgabe bietet den Text Alberts und die Übersetzung des Sarrazenus, ferner den sehr ausgiebigen textkritischen „Apparat“ und die mit größter Sorgfalt und Mühe zustande gekommenen Quellenverweise. Die Indices sind dem 2. Teilband vorbehalten. Schon jetzt sind dem Herausgeber alle, die das Gottesbild des 6.—13. Jahrhunderts kennenlernen wollen, von Herzen dankbar.

I. Backes, Trier

Gössmann, Elisabeth: Glaube und Gotteserkenntnis im Mittelalter (Handbuch der Dogmengeschichte I, 2b). — Freiburg: Herder. 1971. 130 S. Kart. 46,— DM.

Nach einleitenden Bemerkungen über das Problem und die Methode beginnt G. ihre Untersuchung mit Paschasius Radbert (um 790 bis 850) und beschließt sie mit Nikolaus von Kues (1401—1464). Ein wohl gelungener Rückblick krönt die gut lesbare Darstellung. Besonders instruktiv erscheinen die Ausführungen über Hugo von St. Viktor, dessen Glaubenstheologie im 13. Jahrhundert eine reiche Nachwirkung hatte, über die frühe und mittlere Franziskanerschule (vor allem Summa Halensis und Bonaventura) und über Thomas von Aquin.

In dem Abschnitt über Petrus Lombardus bemerkt G.: „Das credere Christum, Christo und in Christum entspricht der augustinischen Abstufung von credere Deum, Deo und in Deum, worauf Petrus Lombardus sich an dieser Stelle bezieht“ (39). Augustinus spricht aber nur einmal (vgl. Enarr. in Ps. 77 n. 8) vom credere Deo und in Deum. Sonst gebraucht er die dreigliedrige Glaubensformel immer in der christologischen Fassung. Die Schrift: Sermo de Symbolo, in der sich die theologische Fassung findet, stammt nicht von Augustinus. Petrus Lombardus (3 Sent. d. 23, c. 4) betet die Formel zuerst in christologischer und danach in theologischer Gestalt. Die dann im Mittelalter vorherrschende theologische Formung vertritt die im Unterschied zu Augustinus stärker theozentrische Sicht des Glaubensbezuges.

Innerhalb des Paragraphen, der Thomas gewidmet ist, wird merkwürdigerweise nicht erwähnt, welche wichtige Rolle die augustinische Kennzeichnung des Glaubens (credere cum assensione cogitare) beim Aquinaten spielt (vgl. z. B. De veritate q. 14, a. 1; S. Th. II, II, q. 2, a. 1).

Treffend bestimmt G. den Sinn des Aufarbeitens vergangener Theorien und Kontroversen. Sie schreibt nämlich: „Am historisch vorliegenden Material seine eigene Position zu prüfen und zu klären, aber auch mit den Maßstäben des gegenwärtigen Denkens das historisch vorliegende Material zu beurteilen, ist der Sinn des Studiums unserer geschichtlichen Tradition“ (128). Das moderne Problembewußtsein macht sich geltend z. B. bei der Beurteilung des impliziten Christusglaubens (vgl. 32), bei der Interpretation der thomastischen Lehre über die relative Notwendigkeit der göttlichen Offenbarung (vgl. 97) und bei der Kritik an den Darlegungen des Aquinaten über den Häretiker und über die Ungläubigen (vgl. 105—107).

H. Schützeichel, Trier

Nach zwei mehr einführenden Kapiteln über die heutige Relevanz- und Identitätskrise des christlichen Glaubens sowie über den Widerstand des Kreuzes gegen seine Deutungen entwickelt M. in drei Kapiteln seine Theologie des Gekreuzigten, indem er zunächst vier verschiedene Gestalten der Christusfrage (Ist der ewige Gott in Jesus Mensch? Ist der Mensch Jesus göttlich zu nennen? Bist du der Kommende? Wer sagt ihr, daß ich sei?) behandelt, dann den Tod Jesu im Kontext seines Lebens zu erklären sucht, d. h. ihn als Sterben eines „Gotteslästerers“, „Aufrührers“ und „Gottesverlassenen“ hinstellt, und schließlich das Kreuz im Zusammenhang der Auferstehung betrachtet. Danach entfaltet er in drei weiteren Kapiteln die Konsequenzen seiner Kreuzestheologie, und zwar für den Gottesbegriff, sofern Christus als „Gottverlassener“ starb, für die Anthropologie (Konfrontation mit der Psychoanalyse Freuds), sofern Jesus von den Juden, den Hütern des Gesetzes, als „Gotteslästerer“ ans Kreuz gebracht wurde, und für die politische Theologie und die Theologie der Befreiung, sofern Jesus von den Römern, den Vertretern der politischen Macht, als „Aufrührer“ hingerichtet wurde.

In seiner Kreuzestheologie, die die Kehrseite der christlichen Hoffnungstheologie bildet, nimmt M. die Fragen der „Negativen Dialektik“ und der „Kritischen Theorie“ von Adorno und Horkheimer sowie die Erfahrungen und Einsichten der frühen Dialektischen Theologie und der Existenzphilosophie auf. Am stärksten beeindruckt das Kapitel mit der schon im Buchtitel erscheinenden Überschrift: Der „gekreuzigte Gott“ (184–267). Hier zieht M. die Konsequenzen aus der Gottverlassenheit Jesu am Kreuze für den Gottesbegriff. Er erinnert an die alte theopaschitische Frage: Kann Gott leiden? Er berücksichtigt u. a. die Gedanken, die die katholischen Theologen K. Rahner, H. Urs von Balthasar, H. Mühlen und H. Küng zum Problem der Veränderlichkeit, der Leidenschaftlichkeit und des „Todes“ Gottes geäußert haben. Auch greift er die pathetische Theologie der neueren jüdischen Religionsphilosophie auf (vgl. 259–263). In Auseinandersetzung mit dem Theismus, dem Atheismus und der Zwei-Naturen-Lehre verdeutlicht er insbesondere zwei Gesichtspunkte. Einmal hebt er hervor, daß Gott und Leiden keine Widersprüche sind. Ein leidensfähiger Gott wäre ein teilnahmsloses und liebeloses Wesen. Im Gekreuzigten begegnet uns ein menschlicher Gott. Sodann bezeichnet er das Kreuz als Ort der Trinitätslehre. Er interpretiert den Tod Jesu nicht gottmenschlich, sondern trinitarisch und personal. Um die Dichotomie zwischen immanenter und ökonomischer Trinität sowie zwischen der Natur Gottes und seiner inneren Dreieinigkeit zu überwinden, geht er nicht von den zwei Naturen in Christus aus, sondern von dem ganzheitlichen Aspekt der Person Jesu und versteht den Tod des Sohnes in seiner Beziehung zum Vater und zum Geist. „Das Kreuz steht mitten im trinitarischen Sein Gottes, trennt und verbindet die Person in ihren Beziehungen zueinander und zeigt sie konkret“ (192, vgl. 232). „Der Sohn erleidet das Sterben, der Vater erleidet den Tod des Sohnes. Der Schmerz des Vaters ist dabei von gleichem Gewicht wie der Tod des Sohnes“ (230). Die Gottverlassenheit Jesu am Kreuz war Hingabe und Liebe (vgl. Röm. 8, 32; Gal 2, 20). Das historische Geschehen zwischen dem verlassenden Vater und dem verlassenen Sohn am Kreuz ist, eschatologisch gesehen, das Geschehen zwischen dem lebenden Vater und dem lebenden Sohn im präsenten Geist der lebensschaffenden Liebe (vgl. 232).

Damit hat M. mit Recht die trinitarische Dimension des Kreuzes Jesu herausgearbeitet. Nach dem NT gab Gott, der Vater, den Sohn hin (vgl. Röm 8, 32), und opferte sich Christus im ewigen Geiste (vgl. Hebr 9, 14). Aber tritt dabei die gottmenschliche Dimension (göttliche und menschliche Natur) nicht zu sehr zurück? Wird Gott zu sehr vermenschlicht? Den Ausdruck der „gekreuzigte Gott“ setzt M. nicht ohne Grund in Anführungszeichen. Die Bibel spricht nur vom gekreuzigten Christus (vgl. 1 Kor 1, 23; 2, 2). Allerdings erlaubt die *communicatio idiomatum* die Formulierung: Der Sohn Gottes starb am Kreuze. Die Gottverlassenheit Jesu und die Preisgabe des Sohnes durch den Vater sollte man trotz der Aussagen in Gal 3, 13 und 2 Kor 5, 21 nicht als Verwerfung des Sohnes durch den Vater (vgl. 57 u. ö.) kennzeichnen. Bei der Beurteilung der natürlichen Gotteserkenntnis und des Theismus (vgl. 193–204; 236/237), bei der Frage nach der inneren Verbindung von Sühnopfer und Auferstehung (vgl. 170/171) und erst recht bei der Interpretation des Meßopfers als Vergegenwärtigung des Kreuzopfers (vgl. 44–47) wird der katholische Theologe zu anderen Ergebnissen oder Akzentsetzungen kommen als M. Im übrigen zeigt das theologisch gewichtige Buch des vor allem durch seine Veröffentlichungen zur Theologie der Hoffnung und zur politischen Theologie bekannten protestantischen Autors, daß eine Theologie lebendig bleibt, wenn sie den Todeschrei Jesu am Kreuze (vgl. Mk 15, 34.37) immer neu bedenkt und niemals vergißt, daß der Tod Jesu, wie Rahner betont, zur Selbstaussage Gottes gehört.

H. Schützeichel, Trier

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- Bavaria Christiana.** Zur Frühgeschichte des Christentums in Bayern. Festschrift Adolf Wilhelm Ziegler. Hrsg. W. Gressel und P. Stockmeier. — München: Verlag Seitz & Höfling. 1973. 242 S. 21,80 DM.
- Böcher, Otto:** Christus Exorcista. Dämonismus und Taufe im Neuen Testament. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament). Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz: W. Kohlhammer. 1972. 218 S. Geb. 58,— DM.
- Bräumer, Hans Jörg:** August von Arnswaldt. 1798—1855. Ein Beitrag zur Geschichte der Erweckungsbewegung und des Neuluthertums in Hannover. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1973. 270 S. Kart. 35,— DM.
- Brechtken, Josef:** Real-Erfahrung bei Newmann. Die personalistische Alternative zu Kants transzendentalen Subjektivismus. Bergen-Enkheim: Verlag Gerhard Kaffke. 1973. 72 S. Kart. 18,60 DM.
- Geck, L. H. Adolph:** Die Freizeitprobleme in der wissenschaftlichen Christlichen Gesellschaftslehre. (Sozialpolitische Schriften Heft 32). — Berlin: Duncker & Humblot. 1973. 82 S. Brosch. 16,60 DM.
- Harnisch, Wolfgang:** Eschatologische Existenz. Ein exegetischer Beitrag zum Sachanliegen von 1. Thessalonicher 4, 13—15, 11. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1973. 187 S. Leinen 48,— DM.
- Hughes, John J.:** Zur Frage der anglikanischen Weihen. Ein Modellfall festgefahrener Kontroverstheologie. (Quaestiones disputatae Bd. 59). — Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1973. 112 S. Kart.-lam. 14,— DM.
- Korff, Wilhelm:** Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft. (Tübinger Theologische Studien Bd. 1). — Mainz: Grünewald 1973. 215 S. Kart.-lam. 26,50 DM.
- Lohse, Eduard:** Die Einheit des Neuen Testamentes. Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testamentes. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1973. 355 S. Kart. 40,— DM.
- Meditation in Religion und Psychotherapie.** (Hrsg.: Wilh. Bitter). Ein Tagungsbericht der Internationalen Gemeinschaft „Arzt und Seelsorger“. — Stuttgart: Verl. Ernst Klett. 1973. 212 S. Kart. 12,— DM.
- Moda, Aldo:** La dottrina della elezione divina in Karl Barth. — Bologna: Casa Editrice Patron. 1972. 128. S.
- Mosis, Rudolf:** Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes. (Freiburger theologische Studien. Bd. 92). — Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1973. 248 S. Kart.-lam. 40,— DM.
- Müller, Hans-Peter:** Mythos-Tradition-Revolution. Phänomenologische Untersuchungen zum Alten Testament. — Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. 1973. 118. S. Kart. 17,— DM.
- Ohlig, Karl-Heinz:** Die theologische Begründung des neutestamentlichen Kanons in der alten Kirche. — Düsseldorf: Patmos. 1972. 336 S. Kart. 68,— DM.
- Sudbrack, Josef:** Beten ist menschlich. Aus der Erfahrung unseres Lebens mit Gott sprechen. — Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1973. 256 S. Kart.-lam. 5,90 DM.
- Theologische Berichte 2.** Zur neueren christologischen Diskussion. Herausgegeben im Auftrag der Theologischen Hochschule Chur von J. Pfammatter und der theologischen Fakultät Luzern von F. Furger. — Zürich—Einsiedeln—Köln: Benziger. 1973. 328 S. Brosch. 35,80 DM.

- Vogel, C. J. de: Aan de Katholieken van Nederland, aan allen. — Nijmegen: Dekker & van der Vegt. 1973. 114 S. Pb. f 9,50.
- Wiesner, Eugen: Säkularisierung pro und contra. Ihre Diagnose, Interpretation und Wertungsimplicationen in der heutigen Religionssoziologie. — Innsbruck: Universität. 1973. 177 S. Kart. 288,— ÖS.
- Wolff, Hans Walter: Anthropologie des Alten Testaments. — München: Chr. Kaiser-Verlag. 1973. 364 S. Geb. 34,50 DM.
- Würtwein, Ernst: Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica. — Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt. 4. erweiterte Auflage. 1973. 229. S. Geb.
- Cornelissen, Rob. J. F.: Offenbarung und Geschichte. Die Frage der Vermittlung im Überlieferungsverständnis bei J. A. Möhler in seiner Frühzeit. — Essen: Ludgerus-Verlag Hubert Wingen. 1972. 232 S. Brosch. 28,— DM.
- Leisching, Peter: Kirche und Staat in den Rechtsordnungen Europas. Ein Überblick. — Freiburg: Rombach & Co. 1973. 222 S. Pb. 25,— DM.
- Müller, Werner E.: Die Vorstellung vom Rest im Alten Testament. Für die Neuauflage durchgesehen, überarbeitet, mit Ergänzungen und einem Nachtrag versehen von Horst Dietrich Preuß. — Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. 1973. 137 S. Kart. 18,— DM.
- Neues Testament und christliche Existenz. Festschrift für Herbert Braun. Hrsg. von H. D. Betz und L. Schrottloff. — Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1973. VIII u. 546 S. Leinen 98,— DM.
- Ökumenische Trauungen. Predigten — Texte — Dokumente. Mit einem Beitrag zur kirchenrechtlichen Problematik. Hrsg. von J. Kleemann und H. Nitschke. — Würzburg: Echter-Verlag u. Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn. 1973. 180 S. Kart. 16,80 DM.
- Schmidt, Werner H.: Zukunftsgewißheit und Gegenwartskritik. Grundzüge prophetischer Verkündigung. (Biblische Studien Heft 64). — Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. 1973. 106 S. Kart. 11,50 DM.
- Schneider, Gerhard: Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien. (Reihe: Biblische Handbibliothek Bd. 11). — München: Kösel-Verlag. 1973. 174 S. Pb. 24,— DM.
- Stöcklein, Ansgar: Zerbrochene Synthese. Klösterliches Leben heute. — Salzburg: Stifterbibliothek. 1973. 178 S. Kart. 7,20 DM.

STUDIA ANGLICANA

Herausgegeben vom Ökumenischen Dienst der Benediktinerabtei
St. Matthias in Trier

Band IV

GEORGE BENNETT

Das Wunder von Crowhurst oder der Heilungsauftrag Jesu

Mit Beiträgen von Balthasar Fischer und Otto Witt. 111 Seiten, 8°, kartoniert DM 9,80

Das urchristliche Charisma der Krankenheilung wurde von Anglikanern wiederentdeckt. Bennett schildert in einem fesselnden Erlebnisbericht, wie durch Gottes Kraft Menschen bis in die Tiefen der Seele erneuert und damit von körperlichen Gebrechen geheilt wurden. Otto Witt begründet den Heilungsdienst aus biblischer Sicht. Der kath. Liturgiewissenschaftler Balthasar Fischer findet die Brücke zum Sakrament der Krankensalbung, die Jahrhunderte hindurch als „letzte“ Ölung gründlich mißverstanden wurde.

Früher erschienen:

Band I

KARL-MICHAEL DIERKES

Anglikanische Frömmigkeit und Lehre im Kirchenlied

XV, 346 Seiten, 8°, Leinen DM 28,—

Einleitend gibt Dierkes einen geschichtlichen Abriss des englischen Kirchenliedes, stellt die Liedautoren vor und skizziert den Aufbau des anglikanischen Gebetbuches. Unter dem Gesichtspunkt von Glaube und Frömmigkeit werden im Hauptteil viele Lieder charakterisiert. Abschließend wird ein umfassendes Bild der anglikanischen „Comprehensiveness“ als „Einheit in der Vielfalt“ geboten.

Band II

JOHN JAY HUGHES

Absolut Null und Nichtig

Zur Ablehnung der anglikanischen Weißen durch die Bulle Leos XIII. „Apostolicae curae“ vom 13. September 1896

X, 432 Seiten, 8°, Leinen DM 38,—

Der an der Bulle Leos XIII. gescheiterte Versuch von Lord Halifax und Abbé Portal, beide Kirchen in ein Gespräch miteinander zu bringen, sollte mit dem Dialog über die Weihefragen beginnen und sich auf andere Fragen ausbreiten. Die Unwahrhaftigkeiten und Täuschungsmanöver, mit denen in Rom und England gegen den mutigen Vorstoß von Halifax, Portal und deren Freunde operiert wurde, belegt Hughes durch zahlreiche, hier erstmals veröffentlichte Schriftstücke.

Band III

AUGUSTIN PUTZ

Interkommunion und Einheit

Dokumente aus England, 314 Seiten, 8°, kartoniert, DM 22,—

Die streckenweise doppelsprachig publizierten Texte werden vom Verfasser ausführlich kommentiert und durch ein Register erschlossen. Der Band ist eine hervorragende Grundlage zur Erörterung zentraler Fragen der Ökumene, welche durch die auch auf katholischer Seite gegenwärtig viel diskutierte Interkommunion besonders aktuell sind.

Die Reihe wird fortgesetzt. Sonderprospekte auf Wunsch.

Paulinus-Verlag - 55 Trier - Postfach 30 40

Walter Eichrodt

Theologie des Alten Testaments, Teil II/III

7. Aufl. 1973. Etwa 400 Seiten, Leinen etwa DM 48,—

Wer die klare und aufschlußreiche, wenn auch nicht in allen Punkten gerechtfertigte Standortbestimmung des Baseler Alttestamentlers gegenüber etwa v. Rad im Vorwort des vorliegenden Bandes zur Kenntnis genommen hat, wird an der Notwendigkeit einer abermaligen Herausgabe des bewährten Lehrbuches nicht zweifeln. Hier wird nämlich deutlich, wie neben einer von der Geschichte her bestimmten theologischen Analyse der Glaubensüberlieferungen Israels auch die systematische Darstellung der alttestamentlichen Glaubenswelt in einer Theologie des Alten Testaments ihr Recht hat. Darüber hinaus ist es dem Verfasser zu danken, daß er der veränderten Problemlage in der alttestamentlichen Wissenschaft in der Neufassung mehrerer Abschnitte und in zahlreichen Ergänzungen in Text, Anmerkungen und Literaturhinweisen Rechnung getragen hat. Man darf davon überzeugt sein, daß dieses Werk in der neuen Gestalt seine Bedeutung in der Welt des Forschens, Lehrens und Lernens am Alten Testament behalten wird. (Wort und Tat)

Otto Kaiser

Der Prophet Jesaja, Kap. 13–39

1973. 327 Seiten, kart. etwa DM 24,—; Subskr.-Preis etwa DM 20,40; Leinen etwa DM 29,—, Subskr.-Preis etwa DM 24,65 (ATD, Bd. 18)

50 Jahre nach der 4. Auflage des Jesaja-Kommentars von B. Duhm (1. Aufl. 1892) liegt hiermit wieder ein ausführliches Kommentarwerk zu Jes. 13–39 in deutscher Sprache vor. Das bedeutet, daß hier die Arbeitsergebnisse mehrerer Forschergenerationen verarbeitet wurden. Otto Kaiser hat darüber hinaus die besondere Tradition des ATD fortgesetzt und bereichert in seiner didaktisch überzeugenden Stoff-Darbietung. Er vereinigt in beispielhafter Weise hohes wissenschaftliches Niveau mit eingängiger Sprache.

John Williams Wevers

Text History of the Greek Genesis

1973. Etwa 240 Seiten, brosch. etwa DM 80,—
(Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens, Bd. XI)

Vandenhoeck & Ruprecht

in Göttingen
und Zürich

DIETRICH VON HILDEBRAND

DER VERWÜSTETE WEINBERG

288 Seiten, Paperback 16.80 DM, Leinen 24.80 DM

Dietrich von Hildebrands profundes philosophisches und theologisches Wissen, sein Gespür dafür, wann Abweichungen das Wesentliche betreffen, sein unbestechlicher Blick für die zerstörenden Konsequenzen von Irrtümern, die oft selbst den Irrenden noch verborgen sind, aber auch sein wacher, mutmachender Sinn für alles Sichwiederaufrichten, davon kann man sich wahrhaftig führen lassen!

Die flüssige Darstellung — der Autor läßt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig — macht dieses Buch auch für jene denkenden Christen ohne weiteres zugänglich, die nicht Philosophen oder Theologen sind. Hildebrand legt den Finger auf die wunden Stellen. Dies gibt ihm aber immer auch Gelegenheit, in positiven Darlegungen uns mitzunehmen in die Höhen christlicher Lebensverwirklichung. Kapitel, wie die „Idolisierung des Lernens“, „Falscher Spiritualismus“, „Wahrheit und Gemeinschaft“, „Religiöser Utilitarismus“, werden vielen den Blick klären. Nebel werden weggeblasen und die wirklichen Zusammenhänge zeigen sich.

Der GROSSE RUF schreibt in Nr. 3/1973:

Es ist ein Buch der Hoffnung und des Trostes bei all seiner sachlichen Kritik der die Kirche zur Zeit bedrängenden Zustände. Hildebrand ist im besten Sinne „konservativ“, ohne jede Enge.

Die Universalität seiner Gedanken zur kirchlichen Lage ist erstaunlich. Die zeitgemäßen Schlagworte erfahren eine objektive Würdigung und Zurechtrückung im Sinne der unverfälschbaren Wahrheit. Wir können dieses Buch unseren Lesern nur bestens empfehlen als einen ausgezeichneten Leitfaden durch die Wirrnis, die leider auch in der Kirche erschreckend sichtbar geworden ist. Von Hildebrand erweist sich immer mehr als unerschrockener, kluger Führer, der nicht nur Trost und Mut zu spenden weiß, sondern auch Wege aufzeigt, die aus der seelischen wie kirchlichen Not der Gegenwart zu neuen festen Ufern führen können. -r-

Zu beziehen durch jede Buchhandlung.

VERLAG JOSEF HABEL REGENSBURG 9

Gisela Kittel

Die Sprache der Psalmen

Zur Erschließung der Psalmen im Unterricht

1973. 164 Seiten, kart. DM 25,—

Diese Arbeit möchte die didaktische Diskussion über den Religionsunterricht in einem wichtigen Punkt weiterführen. Die lange vernachlässigte Frage nach Möglichkeiten zur Erschließung von Psalmen im Unterricht wird Anlaß für eine sehr sachkundige, von starkem wissenschaftlichen Engagement getragenen Auseinandersetzung, der neueren Psalmenforschung und zu einer Erprobung einfacher Formen linguistischer Textanalyse auch an biblischen Texten.

Sie ist somit ein wichtiger Beitrag zu Detailfragen der theologischen Didaktik und zu Grundsatzfragen des Religionsunterrichts. Die Verfasserin verbindet wissenschaftliche Sorgfalt mit einer besonderen Gabe der einfachen und eindringlichen Darstellung.

Die Autorin ist Professorin für Evangelische Theologie und ihre Didaktik an der Pädagogischen Hochschule Westfalen-Lippe.

Hans-Joachim Iwand

Predigt-Meditationen, II

1973. 235 Seiten, Leinen etwa DM 24,—

Band I ist weiterhin zum Preis von DM 55,— lieferbar

Helmut Gollwitzer im Vorwort zu Band I:

Nicht nur die Weiträumigkeit seines theologischen Denkens, sondern sein Glaube an die verbindende Kraft der Heiligen Schrift ließ ihn selbst, unbeschadet seiner eigenen theologischen Position, zu einem verbindenden Mann werden, der fähig war, Theologen der verschiedenen Richtungen zu gemeinsamer Arbeit für die Predigt des Evangeliums zu vereinigen und zusammenzuhalten. Die Vielfalt des Denkens ist auch in seinen eigenen Meditationen zu spüren, bis hin zu der Menge der Zeugen christlichen Denkens, die er herbeiruft. In ihrer Lebendigkeit sind sie selbst Beweis der unerschöpflichen Lebendigkeit der Heiligen Schrift, herkommend aus dem Leben des Evangeliums, das sie bezeugt.

Gerhard v. Rad

Predigtmeditationen

1973. 96 Seiten, kart. etwa DM 9,80

Zwei Merkmale kennzeichnen von Rads Arbeiten besonders: wissenschaftliche Akribie und eine Möglichkeit des sprachlichen Ausdrucks, wie man sie nur selten findet. Besonders seine Predigten zeigen, in wie meisterhafter Weise er die Kunst beherrschte, den biblischen Text zum Reden zu bringen und die existentiellen Probleme des Hörers zu benennen. Das Eingehen auf die Situation seiner Zuhörer und Leser und die exakte Deutung des biblischen Textes waren bei ihm untrennbar miteinander verbunden. Diese Predigtmeditationen aus seinem Nachlaß sind sein Vermächtnis an Prediger und gleichzeitig Mahnung an eine Zeit, die Predigen und Meditieren mehr als Handwerk und nur noch selten als Kunst betrachtet.

Vandenhoeck & Ruprecht

in Göttingen
und Zürich

Neuerscheinung

A. HARDT/E. SCHMITZ/A. THOME

DICHTER UND PROPHETEN

Moderne Literatur in der Glaubensverkündigung

256 Seiten, DIN A 5, Loseblattform in Ringbuchordner.
(Stammwerk) DM 19,80

Fortsetzungslieferung vorgesehen

Religionsunterricht heute hat die Aufgabe, den jungen Menschen anzuleiten, in kritischem Bedenken der eigenen Erfahrungen und der Lebenssituationen schlechthin sich selbst, seine Möglichkeiten, Ziele und Grenzen zu erkennen. Die Dichter haben in ihren Auseinandersetzungen mit der Zeit den damit verbundenen dynamischen Prozeß der Selbstfindung, des Wachsens in die Verantwortung und der Sinnsuche in der Gemeinschaft mit Gott geleistet, der auch den Religionsunterricht beherrscht. Für die Religionslehrer können die hier gebotenen Beispiele „Curricula“ zur Initiierung solcher Prozesse sein. Für junge Menschen wird damit die eigene Fragepotenz und Dynamik der Sinnsuche aufgeladen.

Durch Ihre Buchhandlung

SPEE-VERLAG TRIER

FRANZ RUDOLF REICHERT

Im Jahre Null

Aus Welt und Umwelt des Neuen Testaments

307 Seiten, kartoniert, DM 28,80

Die Evangelisten wollten keine Zeitgeschichte schreiben, sondern die Botschaft Jesu weitergeben. Die Botschaft Jesu, wie sie zu ihrer Zeit und in ihrer Umgebung verkündet worden war. So ging der zeitgeschichtliche Hintergrund in die Bibel ein, den wir nach nunmehr fast 2000 Jahren nicht mehr kennen und der es uns erschwert, die Heilige Schrift zu verstehen. Wir stolpern über die Gleichnisse Jesu, die dem jüdischen Alltag entnommen sind.

Wir hören von Zöllnern und Sündern, aber Zöllner sind keine Zollbeamten. Wir wissen, daß der jüdische Sabbath am Freitagabend beginnt, doch wissen wir nicht, warum das jüdische Gesetz die Verletzung des Sabbath so schwer bestraft. Wir vernehmen die harten Worte Jesu über die Pharisäer, aber wer waren diese Pharisäer?

Aus diesen und unzähligen anderen Hindernissen errichtet Reichert Wegweiser zum Verständnis der Bibel und schuf damit ein Sachbuch, das der religiösen Information dient. Er hilft damit gleichermaßen den Seelsorgern, Katecheten und Religionslehrern wie auch den Gläubigen.

Die Themen sind den jeweiligen Sonn- und Festtagen des Kirchenjahres zugeordnet, sie werden darüber hinaus durch ein ausführliches Sachregister ergänzt. Das Werk schließt mit einem Lektürevorschlag nach Lesejahren. Reichert hat damit ein aktuelles Nachschlagewerk zur biblischen Zeitgeschichte geschaffen.

Der Stoff wird in knapp gefaßten Kapiteln behandelt. Das Buch eignet sich daher sowohl zur Tischlesung als auch zur persönlichen Lektüre.

Durch jede Buchhandlung.

Paulinus-Verlag Trier

Unverlorene Zeit



WOLFGANG KÜHNE

**Unverlorene Zeit
Briefe aus der Haft**

Wolfgang Kühne (1905–1969) war ein bedeutender und beliebter Berliner Schauspieler und Regisseur. Seit 1938 war er nur noch in Berlin tätig, weil er wegen der jüdischen Abstammung seiner Frau nur in Berlin Schutz fand, zuerst bei Heinz Hilpert am Deutschen Theater, dann bei Gustaf Gründgens an den Preußischen Staatstheatern. Nach dem Krieg war er weiter in Berlin tätig. 1939 trat er zur katholischen Kirche über. Als unverlorene Zeit betrachtete der Schreiber dieser Briefe die Monate seiner Haft in Berlin-Moabit während des Krieges, die er auf sich nehmen mußte, weil er einen Freund, einen NS-Gegner, nicht angezeigt hatte.

Ein bedeutsames Urteil:

CHRIST IN DER GEGENWART schreibt: „Neun Wochen Wände um sich, die höchstens drei Meter voneinander entfernt sind, dafür hat sich uns eine Weite anderer Art geöffnet, von der wir früher nichts ahnten.“ So schreibt der Gestapohäftling in ein Wachstuchheft an seine Frau. Dieses Heft wurde nach mehr als dreißig Jahren veröffentlicht. Helmut Gollwitzer hat es eingeleitet, Bischof Hermann Volk schrieb ihm ein Nachwort: Der Verfasser war ein bedeutender und beliebter Schauspieler bei Heinz Hilpert und Gustaf Gründgens in Berlin, verheiratet mit einer jüdischen Frau. Ende der dreißiger Jahre, als die Verfinsternung über Deutschland schon total war, traf er auf Johannes Pinski, diesen genialen und liebenswerten Interpreten der katholischen Liturgie und ihres Credo. Er konvertierte. Wenig später wurde er verhaftet. Man hatte ein illegales Flugblatt bei ihm gefunden. Die einzige Lektüre, die man ihm belassen hatte, war das Missale. Er wird zum Entdecker in diesem „unermüdlichen Kosmos“ (Gollwitzer). Seine Aufzeichnungen darüber haben etwas von der Gestimmtheit des Philipperbriefes mit seinem „Freuet euch“. In einem ungewöhnlichen Ausmaß muß er teilgenommen haben an

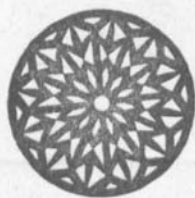
jenem Licht, das denen leuchtet, „die in Finsternis und Todesschatten sitzen“ (Lk 1, 79). Einmal schreibt er: „Woher nehme ich die Vermessenheit, nicht glücklich zu sein?“ Einsichten werden ihm geschenkt, wie sie nur als Frucht einer tiefen und beständigen Meditation denkbar sind. Zu der Schönheit und Eigenart des Buches gehört, daß es zugleich ein Dokument der ehelichen Liebe ist. Wolfgang Kühne richtet Zeile für Zeile seiner Aufzeichnungen an seine Frau — es sind Liebesbriefe, die er nur vorerst nicht absenden kann. Hier leben und denken zwei Menschen völlig aufeinander hin, aus der Gewißheit, daß „jeder wesentliche Gedanke und jede innere Festigung, die einer erfährt, auf den anderen einwirkt“, ohne daß Mauern und räumliche Ferne dies hindern könnten. Wenn sie sich seltene Male am Gitter sprechen und unter Aufsicht nur Alltäglichestes erzählen können, sind sie sicher, daß der andere „die Tiefen mithört“. Wie sich in diesem Verhältnis die Wirklichkeit Glaube und die Wirklichkeit Ehe durchdringen, das erinnert an die letzten Briefe von Helmut James von Moltke an seine Frau vor seiner Hinrichtung, wo es einmal heißt: „Du bist nämlich nicht ein Mittel Gottes, um mich zu dem zu machen, der ich bin, Du bist vielmehr ich selbst. Du bist mein dreizehntes Kapitel des ersten Korintherbriefes. Ohne dieses Kapitel ist kein Mensch ein Mensch.“ „Unverlorene Zeit“ nennt Wolfgang Kühne seine Gefangenschaft — weil in diese Zeit hinein sich ihm tiefer als irgend früher Erfahrung von Wirklichkeit schenkt, die bleibend trägt, und von Wahrheit, die freimacht. Wie er die Dinge formuliert, ein Wissender im Reich der Ahnungen und Entsprechungen und ein der Sprache Verpflichteter, das erhebt dieses „Fastentagebuch“ über die Sphäre des Privaten und Interessanten hinaus in den Rang eines Geleitbuches auf Ostern hin.

Heinrich Spaemann

Verlag Josef Habbel, Regensburg 9

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMALEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 · TELEFON 42938



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues/Mosel

Telefon (0 65 31) 4 75

Postfach 36

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

Einladung zur Subskription!

Handbuch der Religions- pädagogik in drei Bänden

Ein evangelisch-katholisches
Gemeinschaftswerk. Heraus-
gegeben von: E. Feidel, R.
Leuenberger, G. Stachel, K.
Wegenast.

Bd. 1 ca. 320 Seiten, geb.
Subskr.-Pr. ca. 32,— DM.

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlsendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.

Neuerscheinung

A. Hardt / E. Schmitz / A. Thome

Dichter und Propheten

Moderne Dichtung im
Religionsunterricht

258 Seiten, DIN A 5, Loseblattform
in Ringbuchordner **DM 19,80**

Anhand der Werke von etwa 100
modernen Autoren wird in systema-
tischer Interpretation versucht, ei-
nen religionspädagogischen Zugang
zur religiösen Problematik unserer
Zeit zu finden. Darüber hinaus ist
das Werk Orientierungshilfe und
Stoffsammlung für die Glaubens-
verkündigung in Predigt und Grup-
penarbeit.

SPEE-VERLAG TRIER

- 7. SEP. 1973



LS
X 21 935 F

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Gerhard Schneider, Bochum
Die Neuheit der christlichen Nächstenliebe

William J. Hoye, Mainz
Anthropologische Vorbestimmung des
„ewigen Lebens“

Johannes Beumer, Frankfurt
Die Provinzialkonzilien von Mainz und Trier
aus dem Jahre 1549 und ihre Bedeutung
für die Liturgiereform

Klaus Schmöle, Münster
Gnosis und Metanoia. Die anthropologische
Sicht der Buße bei Klemens von
Alexandrien

Neue theologische Literatur
Dogmatik — Bibelwissenschaft

Heft 5
September/Oktober 1973
82. Jahrgang Pastor bonus
Paulinus-Verlag Trier

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:
Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Prof. Dr. Ernst Haag, Trier.

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier-Petrisberg, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße 35.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 33,— DM, Einzelheft 6,50 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 26,40 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühren.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 30 40, Fleischstr. 61—65.

Beilagenhinweis:

Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Neukirchener Verlages, Neukirchen, bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Gerhard Schneider, 463 Bochum-Querenburg, Hustadtring 65
Dr. William J. Hoye, 65 Mainz, Im Münchfeld 31
Prof. Dr. Johannes Beumer SJ, 6 Frankfurt 70, Offenbacher Landstraße 224
Dr. Klaus Schmölle, 44 Münster, Coerdestraße 49

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Alle Rechte vorbehalten. Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem BdI oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.

Die Neuheit der christlichen Nächstenliebe

Von Professor Dr. Gerhard Schneider, Bochum

Das vierte Evangelium bezeichnet die Forderung der Nächstenliebe als das „neue Gebot“ Jesu an seine Jünger (Joh 13, 34). Der erste Johannesbrief sieht in der christlichen Bruderliebe ebenfalls ein „neues Gebot“, wenngleich er es nicht direkt auf Jesus zurückführt (1 Joh 2, 8—11). Die Frage, worin — abgesehen einmal von der besonderen Sicht der johanneischen Theologie — die „Neuheit“ der christlichen Nächstenliebe besteht, ist sehr verschieden beantwortet worden.

1. Verschiedentlich sah man das eigentlich Neue in der Verbindung von Gottesliebe und Nächstenliebe durch Jesus (Mk 12, 28—34 parr. Mt 22, 34—40; Lk 10, 25—28). Man interpretierte diese Verknüpfung häufig als Verankerung der Sittlichkeit in der Religion¹.

2. Gegenüber der jüdischen Vielzahl der Forderungen Gottes, wie sie in Geboten und Verboten der Tora begegnet, habe Jesus — so meinen andere — in der Nächstenliebe (Mt 19, 19) oder im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe (Mk 12, 28—34 parr.) das entscheidende größte Gebot gesehen, hinter dessen Rang alles andere zweitrangig bleibe oder in dessen Befolgung alle anderen Forderungen Gottes eingeschlossen seien².

¹ A. Harnack vertrat in seiner Vorlesung „Das Wesen des Christentums“ (1900) die These, durch Jesus seien Moral und Religion verknüpft worden. „Von hier aus versteht man, wie Jesus Gottes- und Nächstenliebe bis zur Identifizierung aneinanderrücken konnte: die Nächstenliebe ist auf Erden die einzige Betätigung der in Demut lebendigen Gottesliebe“ (Taschenbuchausgabe München/Hamburg 1964, 54). Vgl. F. W. Maier, *Jesus, Lehrer der Gottesherrschaft*, Würzburg 1965, 111: „Erst in dieser Verknüpfung und Verschmelzung empfängt das Doppelgebot seine eigentümliche, spezifisch christliche Bedeutung.“ Siehe auch R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, München 1962, 69, der zurückhaltender meint, daß die Verflochtenheit von Religion und Moral in dieser „Klarheit“ von keinem jüdischen Lehrer erreicht wurde. Zu vergleichen sind: G. Bornkamm: *Das Doppelgebot der Liebe* (erstmalig 1954), in: *Geschichte und Glaube I*, München 1968, 37—45; J. Coppens, *La doctrine biblique sur l'amour de Dieu et du prochain*: *ETHL* 40 (1964) 252—299; J. Ernst, *Die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe in der Verkündigung Jesu*: *ThGl* 60 (1970) 3—14; K. Berger; *die Gesetzesauslegung Jesu*, Teil I: *Markus und Parallelen*, Neukirchen 1972, 56—257.

² Vgl. Maier, *Jesus* 101: „Jesus hat im Gegensatz zum Alten Testament, wo die zwei Einzelgebote neben sechshundertundelf mehr oder weniger gleichberechtigten anderen Geboten standen, sie als das eine Doppelgebot proklamiert. Es übertrifft an Wichtigkeit und Wert alle andern und ist deshalb allen andern als Spitzengebot voranzustellen (Mk 12, 28.31).“ Siehe hingegen Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft* 67: „An Versuchen, die vielen Einzelvorschriften des jüdischen Gesetzes auf einige Grundprinzipien zurückzuführen, hat es schon im alten Judentum nicht gefehlt.“

Hierbei kann auf Paulus (Gal 5, 14; Röm 13, 8—10) verwiesen werden, der in der Nächstenliebe das ganze Gesetz erfüllt sieht. Auch spätere neutestamentliche Aussagen lassen sich anführen (Kol 3, 14; 1 Tim 1, 5; Jak 2, 8).

3. Die Neuheit der Forderung Jesu wird ferner darin gesehen, daß der Begriff des „Nächsten“ — im Vergleich zum zeitgenössischen Judentum — auf alle Menschen erweitert ist bis hin zum „Feind“ (Mt 5, 43 f.; Lk 6, 27 f. 35; 10, 29—37)³. In der Feindesliebe werde selbst die „allgemeine Menschenliebe“ der Stoa qualitativ überschritten⁴.

4. Die Nächstenliebe wird außerdem als aktives Wohlwollen und positive Tat — im Gegensatz zum verbotenden Charakter von Lev 19, 18 und zur negativen Fassung der Goldenen Regel im hellenistischen Raum — qualifiziert, da die Goldene Regel sowohl Mt 7, 12 als auch Lk 6, 31 positiv formuliert ist⁵.

5. Schließlich kann die Neuheit in der neuen Motivation gefunden werden, die von Jesus erschlossen bzw. im Blick auf ihn erkannt worden ist. Jesus begründet seine Forderung mit dem Verhalten Gottes (Mt 5, 44 f. 48; Lk 6, 35 f.; vgl. 1 Joh 4, 11. 19). Joh 13, 34 sieht die Bruderliebe in der Liebe Jesu selbst begründet und normiert (vgl. Joh 13, 1; 15, 12. 17)⁶.

Vor einer Prüfung der genannten Thesen ist eine methodische Überlegung am Platze. Zu allen fünf genannten Aspekten lassen sich religionsgeschichtliche Analogien beibringen. Wir werden sie — so unvollständig

³ So die jüdischen Autoren D. Flusser, *Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg 1968, 68 f. 72; Sch. Ben Chorin, *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, München 1970, 79 f. 101—110. Siehe jedoch auch H. Braun, *Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit*, Stuttgart 1969, 130 f.; J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie I*, Gütersloh 1971, 206. V. P. Furnish, *The Love Command in the New Testament*, Nashville 1972, 66.

⁴ Vgl. H. Preisker, *Das Ethos des Urchristentums*, Gütersloh 1949 (= Darmstadt 1968), 68—71; Maier, *Jesus* 132 f.; Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft* 77.

⁵ R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1961, 107, war der Ansicht, die positive Formulierung der Goldenen Regel bei Jesus sei „bloßer Zufall“; „denn ob positiv oder negativ enthält das Wort, als Einzelwort genommen, die Moral eines naiven Egoismus“. Ähnlich A. Dihle, *Die Goldene Regel*, Göttingen 1962. Siehe hingegen H. Schürmann, *Das Lukasevangelium I*, Freiburg 1969, 349—352; Jeremias, *Theologie I* 205 Anm. 38.

⁶ „Die Botschaft von der christlichen Agape... hat etwas Neues in die Welt gebracht, einen Gedanken und eine Wirklichkeit, so groß und unfassbar, daß dies die höchste Offenbarung Gottes und außerhalb der Offenbarung überhaupt nicht vorstellbar ist. Doch waren diese letzten Erkenntnisse erst nach dem Sühnetod Jesu möglich und konnten erst in der urchristlichen Theologie sichergestellt werden“ (Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft* 65).

das weithin bleiben muß — notieren und interpretieren. Entscheidend wird jeweils der Kontext sein, in dem die betreffende Forderung oder ihre Begründung steht. Hier werden sich dann gewiß Differenzen herausstellen, die freilich nicht ohne weiteres „Neuheit“ begründen können. Die Neuheit der christlichen Nächstenliebe kann durchaus darin bestehen, daß verschiedene der genannten Aspekte in der christlichen Forderung zusammenfließen und damit die neue „Konstellation“ das Spezifikum bildet⁷. In den Kontext der christlichen Forderung gehört auf jeden Fall Jesus selbst und sein Schicksal. Doch werden wir zu unterscheiden haben zwischen dem, was er selbst explizit sagte, und dem, was die frühe Kirche im Lichte der Botschaft und des Geschicks ihres Herrn als Gebot der Nächstenliebe formulierte. Auf der Ebene des „historischen Jesus“ werden wir manchmal nur zu hypothetischen Urteilen kommen können. Deshalb wird zur Beantwortung dieser Fragestellung eine traditionsgeschichtliche Analyse der einschlägigen neutestamentlichen Aussagen notwendig sein. Doch geht es in den folgenden Überlegungen primär um die Frage, wieweit sich das Neue Testament als Glaubenszeugnis der frühen Kirche von der Umwelt und ihrer Sittlichkeit abhebt.

I. Nächstenliebe und Gottesliebe

Eine Zuordnung der Nächstenliebe zur Gottesliebe findet sich vorchristlich in den Testamenten der zwölf Patriarchen: „Liebet den Herren in eurem ganzen Leben und einander mit wahrhaftigem Herzen“ (Test Dan 5, 3)! Diese Mahnung steht zwar am Ende einer Reihe von Einzelmahnungen des Dan an seine Söhne. Sie hat jedoch wegen ihrer Stellung am Schluß einer Aufzählung zusammenfassenden Charakter. Die „Gebote des Herrn und sein Gesetz“ (vgl. 5, 1a) können gewissermaßen als die doppelte Forderung der Liebe zu Gott und dem Nächsten begriffen werden. Es besteht kein Grund, diesen Passus der Patriarchentestamente als christliche Interpolation auszuschneiden⁸, zumal die Zuordnung der beiden Gebote

⁷ Siehe dazu die Zusammenfassung bei Harnack, *Wesen des Christentums* 53 f.: 1. Lösung der Ethik von äußerem Kult und technisch-religiösen Übungen; 2. Gesinnungsethik; 3. die Liebe als einziges Motiv des Sittlichen; 4. Ineinssetzung von Demut (als möglicher Gottesliebe) und Nächstenliebe. Maier, *Jesus* 101 f., verzeichnet sechs Punkte, in denen die oben genannten Thesen 1.—3. enthalten sind; Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft* 68 f., nennt drei Punkte, im wesentlichen die obigen Thesen 1.—3.

⁸ Test Dan 5, 1a.3 gehört nach J. Becker, *Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen*, Leiden 1970, 349, zum älteren Grundstock der Testamente. Dieser stammt von einem hellenistischen Juden und ist auf den Anfang des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts zu datieren (ebd. 375 f.).

auch Test Issachar 5, 2a und 7, 6 begegnet und Test Sebulon 5, 1 vorausgesetzt wird. Ferner ist zu beachten, daß eine ähnliche Zusammenfassung im Testament Isaaks des Jubiläenbuches vorkommt.

Zunächst paraphrasiert Jub 36, 4 das Gebot der Nächstenliebe (Lev 19, 18): „Und liebt, meine Söhne, untereinander eure Brüder, wie einer sich selbst liebt, und sucht einer dem anderen Gutes zu tun und gemeinsam zu handeln auf der Erde, und sie sollen sich untereinander lieben wie sich selbst.“ Dann jedoch beginnt Isaak, seine Söhne feierlich zu beschwören, daß sie Gott „fürchten und ihm dienen“ (36, 7). Er fährt unmittelbar fort: „und daß ein jeglicher seinen Bruder liebe in Barmherzigkeit und Gerechtigkeit . . .“ (36, 8). Zwar wird hier nicht von Gottesliebe gesprochen⁹. Doch ist die Wendung „Gott fürchten und ihm dienen“ im Sinne des Deuteronomiums in die Nähe der Gottesliebe gerückt (Dt 6, 2. 4. 13; 10, 20). Der Patriarch erfüllt mit seiner Mahnung an die Kinder, was Dt 6, 7 (11, 19) dem Israeliten aufträgt. Die Zweiteilung der Gesetzesforderungen, näherhin ihre Einteilung nach Forderungen des Gottesdienstes und der Nächstenliebe, legte sich vielleicht schon durch die Zweizahl der Gesetzestafeln mit den zehn Geboten nahe (vgl. Dt 5, 22)¹⁰.

Eine Tendenz, das Doppelgebot von Gottesdienst und Nächstenliebe als Grundlage oder Prinzip der Gesetzesforderungen zu verstehen, findet sich bei Philon von Alexandria. Hier zeigt nicht nur die Terminologie, sondern auch die „nach außen“ gerichtete Darlegung, daß dem Nichtjuden die Tora nahegebracht werden soll. „Es gibt sozusagen zwei Grundlehren, denen die zahllosen Einzel-Lehren und -Sätze untergeordnet sind: in bezug auf Gott das Gebot der Gottesverehrung und Frömmigkeit (*eusebeia kai hosiotetes*), in bezug auf den Menschen das der Nächstenliebe und Gerechtigkeit (*philanthropia kai dikaiosyne*). Jedes dieser beiden zerfällt wieder in vielfache, durchweg rühmenswerte Unterarten“ (De spec. leg. II 63). Man wird betonen müssen, daß weder Dt 6, 4 noch Lev 19, 18 anklingt, sondern der Versuch vorliegt, die Vielzahl der Toravorschriften auf eine Grundlage, auf Hauptstücke (*kephalaia*) zurückzuführen¹¹.

Liest man demgegenüber die synoptische Perikope über das Doppelgebot der Liebe, so wird der Abstand zu jüdischen Äußerungen deutlich. Es werden nicht nur Dt 6, 4 und Lev 19, 18 ausdrücklich zitiert. Vielmehr

⁹ Test Benjamin 3, 3 hat ähnlich: „Fürchtet den Herrn und liebt den Nächsten!“

¹⁰ Vgl. Bornkamm, Das Doppelgebot 41.

¹¹ Siehe ferner De virt. 51 (*eusebeia* und *philanthropia*); De spec. leg. I 51 f. Nach Flav. Josephus, Ant. XII 43, hatte der Hohepriester Simon den Beinamen „Gerechter“ wegen „seiner Frömmigkeit gegenüber Gott und seinem Wohlwollen gegenüber den Stammesgenossen“.

wird den beiden Geboten der Vorrang vor allen anderen (Mk 12, 31), insbesondere vor allen kultischen Vorschriften (Vers 33) zugesprochen. Nach Mt 22, 40 „hängen in diesen beiden Geboten das ganze Gesetz und die Propheten“, während nach Lk 10, 25. 28 die Erfüllung der beiden Gebote den Weg zum ewigen Leben darstellt. Die synoptische Perikope bzw. die ihren Fassungen zugrunde liegende Tradition hat spätere Zusammenfassungen im Sinne des Doppelgebots der Liebe angeregt: Didache 1, 2 (in Verbindung mit der Goldenen Regel); Polykarp, Ad Phil. 3, 3; Barnabasbrief 19, 2—5; Justin, Dial. 93, 2.

Die Tatsache, daß im hellenistischen Judentum die Zusammenstellung der beiden Liebesgebote bezeugt ist, läßt einerseits an die ursächliche Funktion eines vom palästinisch-schriftgelehrten Judentum abweichenden Gesetzesverständnisses denken, macht aber andererseits auch die Frage dringlich, ob die synoptische Überlieferung darin historisch zutreffend ist, daß sie die Zusammenfassung zu einem Doppelgebot Jesus zuschreibt. Diese Frage wird noch notwendiger, wenn man beachtet, daß die Mk-Fassung nicht nur wegen des monotheistischen Bekenntnisses (12, 29), sondern auch wegen des Einverständnisses des „Schriftgelehrten“ (12, 32 f.) an das griechisch sprechende Judenchristentum als Tradenten denken läßt¹².

II. Die Frage nach einem Hauptgebot

Obgleich es vom Gesetzesverständnis des Palästina-Judentums aus kaum möglich gewesen sein dürfte, eine einzige Forderung als Hauptgebot zu verstehen, und obgleich es für die Frage nach dem Hauptgebot keinen palästinisch-jüdischen Beleg gibt, ist es sinnvoll zu fragen, ob nicht doch in einer analogen Weise nach vorrangigen Geboten gefragt worden ist. Es gab zwar in diesem Judentum verschiedene Überlegungen über schwerere und leichtere Gebote, über gewichtige und weniger wichtige Vorschriften¹³. Doch dienen solche Unterscheidungen der kasuistischen Reflexion. Nicht nur die „Grundgebote“, sondern auch die Einzelsatzungen verdienen volle Achtung¹⁴. Wenn es in christlicher Zeit zu der Argumentation gekommen ist, die Rezitation des „Schema Israel“ enthalte den Dekalog, so wollte man damit nur die Übung rechtfertigen, daß der Dekalog nicht mehr wie zur Zeit des Tempels zusammen mit dem Schema rezitiert wurde¹⁵.

¹² Dazu Bornkamm, Das Doppelgebot 38—43. Vgl. Berger, Gesetzesauslegung 143. 256, der an eine Beziehung zur „Initialfrage der Diasporakathese“ denkt.

¹³ Siehe Billerbeck I 901—905.

¹⁴ Vgl. ebd. III 36 f. Bornkamm, Das Doppelgebot 38: „Kein Jude darf die ‚Satzungen‘ mit geringerem Respekt behandeln.“

¹⁵ Billerbeck IV 190 f.

In den hellenistisch-jüdischen Testamenten der zwölf Patriarchen wurden Gottes- und Nächstenliebe zweifellos miteinander verbunden, und das so entstandene Doppelgebot bekam unstreitig einen besonderen Rang. Aber, indem weitere Gebote im Zusammenhang genannt und eingeschränkt wurden, erfuhr die Doppelforderung dennoch keine grundsätzliche Hervorhebung¹⁶.

Anders jedoch liegt der Fall an zwei Belegstellen, in denen ein Nicht-Israelit einen Israeliten nach einer summarischen Zusammenfassung der Gesetzesforderungen fragt. Das ist einmal der Fall im sogenannten Aristeeasbrief. Da fragt der ägyptische König in einer Audienz die anwesenden Juden nach der „Lehre der Weisheit“. Die jüdische Antwort nennt die Goldene Regel: „Wie du wünschst, daß dich kein Übel befallt, sondern daß du an allem Guten teilhabest, so tue auch gegen deine Untertanen und die Sünder“ (Arist 207)! Dabei ist offenbar an die spezifische Weise gedacht, in der der Herrscher das Gebot der Nächstenliebe erfüllen soll. Denn im griechischen Sirach-Buch ist die Goldene Regel zur Interpretation von Lev 19, 18 herangezogen (Sir 34, 15). Was der Aristeeasbrief als Lehre der Weisheit summarisch formuliert, wird von Rabbi Hillel (um 20 v. Chr.) als Zusammenfassung der Tora genannt. Der Babylonische Talmud überliefert eine Begebenheit, in der ein Bekehrungswilliger den Rabbi um eine Kurzfassung der Tora bittet. Das scheint eine bezeichnende Situation bei denen gewesen zu sein, die Jude werden wollten. Sie möchten und können nicht sogleich die gesamte Tora mit ihren 613 Einzelschriften studieren. Hillel antwortet: „Was dir nicht lieb ist, das tue auch deinem Nächsten nicht! Das ist die ganze Tora, und alles andere ist (nur) die Erläuterung. Geh hin und lerne sie“ (b Schabbat 31a)! Offensichtlich ist die Goldene Regel schon in vorchristlicher Zeit aus dem Hellenismus nach Palästina gelangt, vielleicht im Zusammenhang mit der stoischen Lehre vom ungeschriebenen Gesetz¹⁷. Zu beachten ist, daß das Hauptgebot bei Hillel das Studium und Einhalten der übrigen Toragebote nicht einfach einschließt oder gar überflüssig macht. Eine Entsprechung zur Hillelschen Position liegt bei Philon vor, wenn er die Gebote der Gottesverehrung und Frömmigkeit einerseits und der Menschenliebe und Gerechtigkeit andererseits als die beiden „Grundlehren“ bezeichnet, denen „vielfache Unterarten“ von Einzelgeboten untergeordnet sind (De spec. leg. II 63).

Wenn das älteste Evangelium von den beiden ersten und größten Geboten spricht (Mk 12, 28 f. 31), so ist dabei zwar ebenfalls nicht die Gel-

¹⁶ Vgl. Test Issachar 5, 2; 7, 6 (innerhalb 4—7); Test Sebulon 5, 1 (innerhalb 5—10); Test Dan 5, 3 (innerhalb 2—6); Test Gad 6, 1 (innerhalb 3—8); Test Benjamin 3, 3 (innerhalb 3—12).

¹⁷ So vermutet von J e r e m i a s, Theologie I 204 f.

tung der übrigen Gebote aufgehoben. Jedoch wird hier nicht an die weiteren Gebote erinnert, indem sie aufgezählt würden. Insofern hat Matthäus seine Vorlage recht verstanden, als nach ihm in dem Doppelgebot „das ganze Gesetz und die Propheten hängen“ (Mt 22, 40). Die Liebe ist der Kanon, nach dem die ganze Tora auszulegen und zu realisieren ist¹⁸. In einem ähnlichen Sinn kann vielleicht eine spätere rabbinische Sentenz verstanden werden, die als Auslegung von Dt 11, 13 (Hören der Gebote als Ausdruck der Gottesliebe) sagt: „Alles, was ihr tut, sollt ihr (nur) aus Liebe tun“ (Sifre Dt 11, 13 § 41)¹⁹! Rabbi Akiba († um 135) und Ben Azzai (um 110) bezeichneten das Gebot der Nächstenliebe als „das große allumfassende Prinzip in der Tora (*kelal gadol betorah*)“ (Sifra Lev 19, 18)²⁰.

In der Didache wird das Doppelgebot — ähnlich wie Lk 10, 25. 28 — ausdrücklich der „Weg des Lebens“ genannt (Did 1, 2). Das Doppelgebot eröffnet die Einzelparänese, an deren Anfang die Forderung der Feindesliebe steht (1, 3). Auf der gleichen Linie stehen Kol 3, 14; 1 Tim 1, 5 und Jak 2, 8. Im Anschluß an den paulinischen Gedanken der „Erfüllung des ganzen Gesetzes“ in der Liebe (Gal 5, 14; Röm 13, 8—10) sieht später Justin in der Beobachtung der Gottes- und Nächstenliebe die Erfüllung „aller Forderungen der Gerechtigkeit und Frömmigkeit“ (Dial. 93, 2). Er führt diese Aussage ausdrücklich auf Jesus Christus zurück.

III. Das Gebot der Feindesliebe

Die Forderung der Feindesliebe steht schon in einem babylonischen Text, der dem Bereich früher Weisheitsliteratur zuzuordnen ist. Er fand sich in der „Bibliothek“ Assurbanipals und lautet: „Vergelte nicht Böses dem Menschen, der mit dir disputiert. Belohne mit Freundlichkeit deinen Übeltäter. Übe Gerechtigkeit gegenüber deinem Feind. Lächle gegenüber deinem Gegner. Wenn der, der dir übel will, . . ., gib ihm Nahrung. Richte deinen [Sinn] nicht auf Böses“ (Counsels of Wisdom, Zeilen 41—46)²¹! Bekanntlich hat Lao-tse mit seiner Forderung, auch gegen schlechte Menschen gut zu sein und Böses mit Gutem zu vergelten, in der außerchristlichen Ethik eine ähnliche Höhe erreicht. Das alttestamentliche Buch der Sprüche — ebenfalls ein Repräsentant der Weisheitsliteratur — erhebt die Forderung: „Hungert deinen Feind, so speise ihn mit Brot, dürstet ihn, so tränke ihn mit Wasser! Denn feurige Kohlen häufst du auf sein Haupt, und Jahwe wird dir's vergelten“ (Spr 25, 21 f.).

¹⁸ Siehe auch Mt 19, 19b: die Nächstenliebe als „Summe“ der Gebote der zweiten Dekalogtafel.

¹⁹ Bei Bülkerbeck III 306.

²⁰ Siehe ebd. I 357 f.

²¹ Siehe die englische Übersetzung bei W. G. Lambert (Hrsg.), *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1960, 101.

Hinter dieser Forderung bleibt das Gebot der Nächstenliebe in Lev 19, 18 auf jeden Fall insofern zurück, als hier nur die Liebe zum Volksgenossen intendiert und nach dem Kontext die Verbotsrichtung vorherrschend ist: „Du sollst dich nicht rächen, auch nicht deinen Volksgenossen etwas nachtragen, sondern du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“ Billerbeck hat nachgewiesen, daß zur Zeit Jesu dieses Gebot — trotz seiner Anwendung auf den „Fremdling“ gemäß Lev 19, 34 — auf den Israeliten eingeschränkt blieb und nur insoweit auf den „Fremdling“ erweitert wurde, als dieser sich der Beschneidung bzw. der Proselytentaufe unterzogen hatte²². Immerhin macht Lev 19, 18 die (natürliche) Selbstliebe zum Maßstab für das Verhalten gegenüber dem anderen. Dieses für das Gemeinschaftsleben grundlegende Gebot der Tora wurde im Judentum immer wieder eingeschärft (vgl. Jub 20, 2; 36, 4; Sir 17, 14; 18, 13; 34, 15; Test XII; Hillel, b Schabbat 31a; Akiba, Sifra Lev 19, 18).

Eine negative Grundhaltung wird im hebräischen Testamentum Naphthali sichtbar: „Keiner soll seinem Nächsten tun, was er nicht will, daß man es ihm tue“ (1, 6). Die Qumrantexte machen deutlich, wie sehr die Geltung des Gebots auf den Volks- bzw. Sektengenossen eingeschränkt blieb. Der Gemeindeangehörige ist verpflichtet, „alle Söhne des Lichtes zu lieben, jeden nach seinem Los in der Ratsversammlung Gottes, aber alle Söhne der Finsternis zu hassen, jeden nach seiner Verschuldung in Gottes Rache“ (1 QS I 9—11). Wo gelegentlich die Rache und Vergeltung verboten wird, geschieht das unter Hinweis auf Gottes Richterprivileg, doch ohne auf den persönlichen „Zorn“ gegenüber dem Frevler zu verzichten: „Nicht will ich jemandem seine böse Tat vergelten, mit Gutem will ich jeden verfolgen. Denn bei Gott ist das Gericht über alles Lebendige, und er vergilt dem Mann seine Tat... Aber meinen Zorn will ich nicht wenden von den Männern des Frevels..., nicht will ich mich erbarmen über alle, die den Weg verlassen...“ (1 QS X 17—21).

Im Unterschied zu der eng begrenzten Nächstenliebe der Qumranleute vertrat Hillel mit seinem Wahlspruch eine allgemeine Menschenliebe: „Gehöre zu den Schülern Aarons, den Frieden liebend und dem Frieden nachjagend, die Menschen liebend und sie (durch Belehrung) der Tora nahebringend“ (Abot 1, 12)! Rabbi Eleazar ben Azarja (um 100) hebt den Rang der Nächstenliebe in charakteristischer Weise hervor: „Sünden des Menschen gegen Gott sühnt der Versöhnungstag. Sünden des Menschen gegen seinen Nächsten sühnt der Versöhnungstag nicht, bis man seinen Nächsten besänftigt hat“ (Joma 8, 9). Der Zeitgenosse Rabbi Akibas Ben Azzai (um 110) dehnte gegenüber Akiba den „grundlegenden Satz der

²² Billerbeck I 353—356.

Tora“ über Lev 19, 18 (Nächstenliebe) hinausgehend auf alle Menschen aus: „Als Gott den Menschen erschuf, machte er ihn nach der Ähnlichkeit Gottes“ (Gen 5, 1). Ben Azzai sagt dazu: „Das ist ein größerer allgemeiner Grundsatz als jener [Akibas!]“ (Sifra Lev 19, 18)²³. Ben Azzai ist wohl der erste Lehrer der Synagoge, der die Gottesebenbildlichkeit aller Menschen für die Ethik berücksichtigt wissen wollte²⁴.

Für die griechische Ethik wird man Sokrates anführen dürfen, der Unrecht-tun für schändlicher bezeichnet, als Unrecht-erleiden (Platon, Gorgias 508c—509c). Der, dem Unrecht geschehen ist, darf es — entgegen verbreiteter Ansicht — nicht wieder tun (Kriton 49b). „Aber wie, wieder mißhandeln, nachdem man schlecht behandelt worden ist, ist das, wie die meisten sagen, gerecht, oder nicht? Auf keine Weise“ (ebd. 49c). Von Liebe als einem geeigneten Mittel zum Machterwerb spricht in fast peinlicher Weise Cicero: „Das geeignetste Mittel, Macht zu gewinnen und zu behaupten, ist [empfangene] Liebe, das allerungeeignetste ist Furcht... Denn Furcht ist eine schlechte Hüterin für dauernde Sicherheit, auf Liebe aber kann man sich fest verlassen, sogar für immer“ (De offic. II 22—24)²⁵.

Bei Philon wird die „Menschenliebe“ als zweite Grundlehre der jüdischen Ethik neben die Gottesverehrung gestellt; dabei ist die biblische Nächstenliebe ohne Zweifel auf den Menschen als solchen ausgedehnt (De spec. leg. II 63). In dem ausführlichen Kapitel „Über die Menschenliebe“ fordert der Alexandriner eine Liebe, die vom Volksgenossen bis zum Feind reichen muß, bis zum Sklaven, ja bis zu jedem Lebewesen (De virt. 51—174). Freilich ist hier nicht zu übersehen, daß die gute Tat dem Feind gegenüber letztlich aus Eigennützigkeit, um einer edlen Tat willen, vollbracht wird: Wenn du dem Feind einen herumirrenden Esel zurückbringst, „wirst du mehr noch als deinem Feind dir selbst nützen, denn er gewinnt nur ein vernunftloses Tier, du aber gewinnst das Größte und Wertvollste von allem auf Erden, eine edle Tat (*kalokagathia*)“ (117).

Daß die allgemeine Menschenliebe den Sklaven nicht ausschließen dürfe, betont auch die Stoa. Von Seneca stammt das schöne Wort: „Wenn du die Götter nachahmen willst, erweise auch Undankbaren Wohltaten; denn auch über den Bösen geht die Sonne auf, und auch den Seeräubern stehen die Meere offen“ (De benef. IV 26, 1)²⁶. Die Liebe zum Menschen gründet im Verwandtschaftsverhältnis zwischen Gott und Mensch; darum

²³ Ebd. I 358.

²⁴ Vgl. Sir 18, 13: „Die Huld des Menschen gilt seinem Nächsten, die Huld des Herrn gilt allem Fleisch.“

²⁵ Die „Liebe der Massen“ gewinnt man wie die des einzelnen Menschen: durch Wohltaten (De offic. II 31 f.).

²⁶ Vgl. Mt 5, 44 f.

ist der Mitmensch einem Menschen heilig (Ep. 95, 33)²⁷. „Die Natur hat uns als Verwandte hervorgebracht, da sie uns aus denselben Elementen schuf. Sie hat uns die gegenseitige Liebe verliehen und uns zu geselligen Wesen gemacht... Nach ihrer Ordnung ist es schlimmer, Schaden zuzufügen als zu erleiden. Nach ihrem Geheiß seien alle Hände zum Helfen bereit. Wir sollten den berühmten Vers [des Terenz] stets im Herzen und auf der Zunge haben: Ein Mensch bin ich, nichts Menschliches dünkt mir fremd“ (Ep. 95, 52 f.). Wenn Seneca sich gegen den Haß wendet, den man einem Bösen entgegenbringen könnte, so begründet er dies mit der Klugheitsregel: Ein Kluger haßt Irrende nicht (De ira I 14, 2). Wo Seneca ausdrücklich gegenüber den Feinden Hilfsbereitschaft (De otio 1, 4) sowie Güte und Umgänglichkeit (De vita 20, 5) fordert, gründet dieser Anspruch letztlich im Humanitätsgedanken²⁸.

Das Neue Testament schreibt Jesus die Forderung einer Liebe zum Feind zu, und zwar eindeutig in der Tradition der Logienquelle (Mt 5, 39—48 par. Lk 6, 27—36)²⁹, vielleicht auch in der Beispielserzählung vom Barmherzigen Samariter des lukanischen Sondergutes (Lk 10, 29—37). Schon in der Logienquelle wurde das Gebot der Feindesliebe offensichtlich mit dem gütigen Handeln Gottes gegen alle Menschen begründet, wenn auch in der zielweisenden oder verheißenden Form, daß sich in der Feindesliebe wahre Gotteskindschaft erweist (Mt 5, 44 f. par. Lk 6, 35 f.). Der Anspruch der Logienquelle, eine neue Forderung zu vertreten, kommt darin zum Ausdruck, daß nach Matthäus die Moral der Zöllner und Heiden, nach Lukas die der Sünder überboten werden soll (Mt 5, 46 f.; Lk 6, 32—34). In der Erzählung vom Samariter wird das Handeln eines „Volksfeindes“ dem der Vertreter der jüdischen Kult- und Gesetzes-

²⁷ Siehe ferner Epiktet, Diss. I 3, 2; 9, 1—7; II 22, 3; IV 6, 11.

²⁸ So mit Recht R. Bultmann, Jesus, München 1965, 78: „Zum Ideal des Menschen gehört es, daß er sich durch Unrecht, das ihm widerfährt, nicht aus seiner Ruhe, aus der Harmonie seines seelischen Gleichgewichts bringen läßt.“

²⁹ Dazu neuerdings D. Lührmann, Liebet eure Feinde! (Lk 6, 27—36 / Mt 5, 39—48): ZThK 69 (1972) 412—438. Wenn R. Augstein, Jesus Menschensohn, München 1972, 333, es für „glaubhaft“ hält, daß Jesus „von seinem eigenen Gebot [der Feindesliebe] nichts wußte“, so beruht diese These u. a. auf der falschen Voraussetzung, daß erst Matthäus und Lukas („lange nach der Zerstörung Jerusalems“ [332]) dieses Gebot bezeugten. Von der Logienquelle spricht A. in diesem Zusammenhang nicht und kommt deswegen zu der Unterstellung: „nicht Jesus dehnt die Nächstenliebe auf alle Nichtjuden aus, die ersten Heidenchristen handeln so, und als ‚Underdogs‘ tun sie gut daran, die Feindesliebe zu predigen. Nur wo man die Oberhand hatte, ließ sich das Bedürfnis befriedigen, legitim zu hassen, legitim zu morden, legitim zu vernichten...“ (333). „Der Missionar im fremden Land, konfrontiert mit übermäßiger Stärke der anderen Gruppen, kann die allgemeine Menschenliebe proklamieren, ohne um den Verlust seiner Aggressionspotenz fürchten zu müssen“ (334).

frömmigkeit gegenübergestellt. Der Fast-Heide beschämt mit seinem Mehr die Juden. Er hat die Schranken einer national-religiösen Genossen-Liebe durchbrochen. So ist er dem hilfsbedürftigen „Feind“ zum „Nächsten“ geworden. Es verdient jedoch Beachtung, daß nicht nur diese Beispielerzählung die gängige jüdische Moral zu übertreffen beansprucht. Auch der matthäische und lukanische Kontext des ausdrücklichen Gebots Jesu erhebt im Grunde diesen Anspruch. Mt 5, 43 f. macht das durch die Antithese deutlich, die Jesus aufstellt. Durch ein betontes „Aber“ wird Lk 6, 27 an die vier Weherufe angeschlossen (6, 24—26), die den Reichen und Geachteten galten. Die Forderung der Feindesliebe richtet sich also an Jesu Jünger und steht insofern indirekt im Gegensatz zur (jüdischen) Umweltmoral. Allerdings scheint Lukas nicht an diesem Gegensatz zu jüdischer Ethik interessiert zu sein. Er spielt durch seine redaktionelle Bearbeitung auf allgemeine hellenistische Ethik mit ihrem „Gegenseitigkeitsprinzip“ an und stellt dieser die Feindesliebe in charakteristischer Weise entgegen³⁰.

Auffallend ist, daß Paulus die Feindesliebe als spezifische Forderung der Liebe nicht kennt. Wohl fordert er unter Hinweis auf Gottes Richterrecht den Verzicht auf eigenmächtige Vergeltung und beruft sich dabei auf Spr 25, 21 f. (Röm 12, 17—21). Von einem Gebot Jesu wird dabei nicht gesprochen. In der nach-neutestamentlichen Literatur wird die Feindesliebe verschiedentlich abgeschwächt zu der Mahnung, den Haß zu vermeiden (Did 2, 7; Ignatius, Eph 14, 2; vgl. Barn 19, 4) oder für die Feinde zu beten (Did 1, 3; Justin, Apol. I 15, 9; Dial. 96, 3). Es wird aber deutlich das Bewußtsein festgehalten, in der Feindesliebe die neue Ethik zu praktizieren (Justin, Apol. I 15, 9 f.). Tertullian sieht in der Feindesliebe das Proprium christlicher Sittlichkeit („*perfecta et propria bonitas nostra, non communis*“): „*Amicos enim diligere omnium est, inimicos autem solorum Christianorum*“ (Ad Scapulam 1).

IV. Nächstenliebe und Goldene Regel

Die seit dem 16. Jahrhundert so genannte „Goldene Regel“ begegnet in negativer und positiver Form als weisheitliche Sittlichkeitsforderung. Sie kommt in der konfuzianischen Literatur, im Buddhismus, im vorchristlichen Griechentum und Judentum sowie im Neuen Testament vor³¹. Im Judentum und Christentum wird diese Regel in Verbindung mit dem

³⁰ Vgl. W. C. van Unnik, Die Motivierung der Feindesliebe in Lukas VI 32—35: Nov Test 8 (1966) 284—300.

³¹ N. J. Hein/J. Jeremias, Artikel: Goldene Regel, in: RGG³ II (1958) 1687—1689.

Gebot der Nächstenliebe bezeugt. Obgleich jedoch Lev 19, 18 positiv die Nächstenliebe fordert, wird die Goldene Regel nicht nur in der positiven Form, sondern auch negativ mit dem Gebot der Nächstenliebe verbunden. In der Mt 7, 12 und Lk 6, 31 zugrunde liegenden Logienquelle judenchristlicher Provenienz jedoch wird diese ethische Regel in der positiven Fassung mit der Forderung der Feindesliebe verknüpft. Diese Verknüpfung ist in der gesamten Religionsgeschichte einzigartig³².

Die bei uns heute noch sprichwörtlich überlieferte negative Fassung kommt bereits in der konfuzianischen Tradition vor: „Was du nicht willst, daß man es dir tue, das tue auch nicht anderen“³³! Konfuzius soll betont haben, daß die negative Formel letztlich positiv verwirklicht werden müsse³⁴. Im palästinisch-jüdischen Bereich ist die Regel nur negativ bezeugt. Targum Jeruschalmi I übersetzt in Lev 19, 18 die normative Wendung „wie dich selbst“ durch die Goldene Regel: „Du sollst deinen Genossen lieben; denn was dir unliebsam ist, sollst du ihm nicht tun!“ Den entsprechenden Zusatz hat das Targum auch Lev 19, 34, wo das Gebot auf den Fremdling ausgedehnt wird; hier erläutert die Regel das „wie dich selbst“. In der gleichen negativen Fassung steht die Regel im hebräischen Testamentum Naphthali (1, 6). Die berühmte Auskunft des Rabbi Hillel an den Übertrittswilligen nennt als Zusammenfassung des ganzen Gesetzes: „Was dir verhaßt ist, tue nicht deinem Genossen“ (b Schabbat 31 a)! Hillel wird die Goldene Regel durch hellenistische Tradition empfangen haben. Er möchte dem Nichtjuden mit ihr das Verständnis der Toraforderung nach Nächstenliebe erläutern. Die Vermittlerrolle des hellenistischen Judentums kann durch Tob 4, 15 und den Aristeeasbrief (207) wahrscheinlich gemacht werden.

Im Griechentum kommt die positive Fassung der Regel erstmalig bei Homer vor. In der Odyssee versichert die Nympe Kalypse dem zu ihr verschlagenen Odysseus, daß sie gegen ihn kein schlimmes Unheil sinne. Sie begründet das mit den Worten: „Sondern ich denke und habe nur das im Sinn, was ich auch für mich selbst erdenken würde, wenn eine solche Not mich träfe“ (Od. V 188 f.). Die positive Form ist beachtenswert, wenn auch der Kontext zeigt, daß sie durch die Absicht bedingt ist, mögliche

³² Die Goldene Regel ist nicht — wie Dihle, Goldene Regel 110, meint — am Bedürfnis, „den sittlichen Gleichgewichtszustand im Faktischen verwirklicht zu sehen“, orientiert. Sie fordert keineswegs dazu auf, dem Mitmenschen das zu tun, was man von ihm wiedererwartet (vgl. dazu jedoch Prodikos von Keos, 84 B2 [Xenophon, Mem. II 1, 28]; Rabbi Akiba, b Keth. 72a). Vielmehr soll der Mensch von sich aus tun, was er für wünschenswert erkennt; vgl. Schürmann, Lukasevangelium I 351.

³³ Siehe Hein, Goldene Regel 1688.

³⁴ Ebd.; vgl. Isokrates, Demon. 14; Ad Nicocl. 24; Paneg. 81.

Befürchtungen des Odysseus zu zerstreuen. Bei Herodot sagt der Herrscher Maiandros, als er die Nachfolge des Polykrates von Samos antritt: „Wie ihr wißt, hat Polykrates sein Amt und seine ganze Macht in meine Hände gelegt. Darum könnt ihr mich jetzt zu eurem König machen. Aber ich will um keinen Preis tun, was ich an meinem Nächsten tadeln muß. Es gefiel mir nicht, daß Polykrates über Männer, die ihm gleichstanden, Herr sein wollte“ (Hist. II 142).

Es ist nicht erstaunlich, daß das griechisch sprechende Judentum solche Sätze volkstümlicher Ethik³⁵ in seine sittliche Unterweisung aufgenommen hat. Der alte Tobias gibt seinem Sohn die Mahnung mit auf den Weg: „Was du selber nicht gerne hast, tue niemandem an“ (Tob 4, 15)! Im Buch Sirach steht der Spruch: „Was deines Nächsten ist, halte wie das Deine, und alles, was dir zuwider ist, das merke dir (auch im Verkehr mit anderen)“ (Sir 31, 15, hebr. Text)! Die griechische Übersetzung macht deutlich, daß an die alttestamentliche Forderung der Nächstenliebe (Lev 19, 18) gedacht ist. Sie wird durch die Goldene Regel interpretiert: „Was deines Nächsten ist, verstehe von dir selbst her (*ek seautou*); und überlege es bei allem, was du tust“ (Sir 34, 15, LXX)! Der Aristeasbrief nennt als „Lehre der Weisheit“ die Regel in einer negativ-positiven Form: „Wie du wünschst, daß dich kein Übel befallt, sondern daß du an allem Guten teilhabest, so tue auch gegen deine Untertanen und die Sünder“ (Arist 207)! Hier geht es wie bei der Herodot-Stelle um die Tugend des Herrschers. Sowohl der griechische Sirach-Text als auch der Aristeasbrief bleiben bezüglich der Fassung der Regel merkwürdig „neutral“. In der jüdischen Antwort an den ägyptischen König ist — weil vorangestellt — der negative Aspekt vorherrschend³⁶.

Gegenüber diesen vorchristlichen Zeugnissen ist die neutestamentliche Goldene Regel nicht nur wegen ihrer positiven Fassung, sondern auch wegen ihrer Kontextverbindung mit dem Gebot der Liebe zum Feind, einzigartig und neuartig. Lukas hat wohl die ursprüngliche Plazierung der Goldenen Regel besser beibehalten als Matthäus. Sie steht Lk 6, 31 inmitten der Folge von Herrenworten, die von der Feindesliebe handeln (6, 27—35). Bei Matthäus steht die Regel zusammenfassend am Ende der Einzelermahnungen der Bergpredigt (Mt 7, 12): „Alles nun, was ihr wollt, daß es die Menschen euch tun, das sollt auch ihr ihnen tun; denn das ist das Gesetz und die Propheten“ (Mt 7, 12). Die Regel will hier nicht bloß menschliches Fehlverhalten verhüten oder die Rechte des Einzelmenschen

³⁵ Für die Stoa vgl. Seneca, Ep. 47, 11; 94, 25.43. Die Goldene Regel wird hier durch die Gleichheit aller Menschen begründet; vgl. Dihle, Goldene Regel 126 Anm. 1.

³⁶ Die negative Form wird auch Philon zugeschrieben: Philon, Hypothetica, bei Eusebius, Praep. ev. 8, 7.

schützen. Sie ruft positiv zum Handeln auf, zu einem Handeln, das den innersten Wünschen des eigenen Herzens konform ist. Man soll dem Mitmenschen gegenüber auf das Gute bedacht sein und ihm Taten der Liebe erweisen (vgl. Gal 6, 10; Röm 12, 9 f.). Der Evangelist Matthäus hat also die Goldene Regel aus der Einzelermahnung zur Feindesliebe herausgenommen und dadurch, daß er sie als Summe der Einzelforderungen deklarierte, dem möglichen Mißverständnis entzogen, es handle sich bei der Forderung der Regel um einen Spezialfall christlicher Moral. Die Regel ist Grundsatz für jegliches Handeln des Menschen. Wenn wir sie in Verbindung sehen mit dem grundlegenden Abschnitt Mt 5, 17—20, der die Einzelforderungen der Bergpredigt einleitet, wird klar: Wer die Goldene Regel erfüllt, lebt die neue und bessere Gerechtigkeit. Mit der Formel „denn das ist das Gesetz und die Propheten“ wird Mt 5, 17—20 aufgegriffen. Das heißt: Die Weisungen zwischen den beiden Klammern sind der Inhalt von „Gesetz und Propheten“. Sie bestätigen deren bleibende Gültigkeit³⁷. Die Liebe ist die Auslegungsnorm des ganzen Gesetzes und der Propheten³⁸.

Aus der Zeit nach der Tempelzerstörung werden verschiedene Gesetzeslehrer genannt, die die Goldene Regel nun auch im palästinischen Judentum nach der positiven Fassung gelehrt haben sollen. Rabbi Eliezer und Rabbi Jehoschua (um 90) sollen nach Abot de Rabbi Nathan (15 f.) die Goldene Regel durch praktische Beispiele erläutert haben, die neben negativen auch positive Aspekte aufzeigen: Man soll auch auf die Ehre des Nächsten bedacht sein; man soll auch die Familienehre des Mitmenschen achten³⁹. Das slavische Henoch-Buch, dessen Grundlage wohl eine griechische Schrift aus der jüdischen Diaspora (um 70) bildete, nennt die Regel — im Abschiedssegens Henochs an seine Kinder — in der positiven Form: „Jetzt nun, meine Kinder, bewahret eure Herzen vor jeder Ungerechtigkeit, welche der Herr haßt. Vielmehr aber vor jeder (Schädigung) einer lebenden Seele, soviel der Herr gemacht hat. Wie der Mensch erbittet seiner eigenen Seele vom Herrn, so soll er tun einer jeden lebenden Seele“ (Slav Hen 61, 1)⁴⁰. Nicht zu verkennen ist, daß nach diesem Text die Norm der Haltung zum Nächsten nicht das ist, was man für sich

³⁷ G. Barth, Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus, in: Bornkamm/Barth/Held, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium. Neukirchen 1965, 54—154; näherhin 68. Vgl. G. Schneider, Botschaft der Bergpredigt, Aschaffenburg 1969, 97 f.

³⁸ Vgl. Mt 5, 17; 7, 12; 22, 40.

³⁹ Billerbeck I 460. Rabbi Akiba hingegen soll nach Abot de R. Nathan 26 die negative Fassung gelehrt haben; vgl. G. Dalmann, Jesus-Jeschua, Leipzig 1922 (=Darmstadt 1967), 203.

⁴⁰ Übersetzung bei N. Bonwetsch, Die Bücher der Geheimnisse Henochs. Das sogenannte slavische Henochbuch, Leipzig 1922, 100.

selbst wünscht und was man selbst vom anderen erfahren möchte, sondern das, was man von Gott für die Wohltat am anderen zum Lohn erbittet (vgl. 61, 2 f.).

Die nach-neutestamentliche christliche Literatur hält — im Unterschied zum Neuen Testament — selten an der positiven Fassung fest⁴¹. Im Zusammenhang mit dem Gebot der Gottes- und Nächstenliebe wird die positive Form von Justin geboten: Jesus hat gesagt, „daß alle Forderungen der Gerechtigkeit und Frömmigkeit mit der Beobachtung zweier Gebote erfüllt werden: Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Kraft und deinen Nächsten wie dich selbst! Denn wer aus ganzem Herzen und mit ganzer Kraft Gott liebt, der ist voll gottesfürchtiger Gesinnung und wird keinen anderen Gott fürchten... Und wer den Nächsten liebt wie sich selbst, der wird auch ihm alles Gute wünschen, das er für sich selbst beansprucht; niemand aber wird sich etwas Böses wünschen“ (Dial. 93, 2). Freilich klingt bei Justin der Gedanke an, daß man sich selbst und dem Nächsten (von Gott) Gutes „erbitten“ wird (93, 3) und demgemäß von Gott Vergeltung erhofft⁴².

V. Gottes Verhalten und Jesu Handeln als Motivation

In der matthäischen Bergpredigt wird die Forderung der Feindesliebe mit dem Verhalten Gottes begründet, der auch böse Menschen nicht von seinen Wohltaten ausschließt: „Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel seid! Denn er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte“ (Mt 5, 44 f.). Auch der Schlußvers der Antithesen, den Matthäus im Unterschied zu Lukas (und zur Logienquelle) auf die „Vollkommenheit“ Gottes bezieht, will von Gott her das sittliche Handeln des Jüngers begründen: „Ihr nun sollt vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist“ (5, 48)⁴³! Bei

⁴¹ Die negative Fassung findet sich: Did 1, 2; Apg 15, 20. 29 nach dem sog. westlichen Text (D); koptisches Thomasevangelium, Logion 6; vgl. Papyrus Oxyrhynchus 654 Nr. 5 (bei Hennecke/Schneemelcher I 65).

⁴² Das Pauschalurteil Bultmanns (Geschichte der syn. Tradition 107), die positive Formulierung sei bei Jesus „bloßer Zufall“, ist unhaltbar. Daß die Regel — als Einzelwort genommen — „die Moral eines naiven Egoismus“ enthalte (ebd.), ist selbst da nicht zutreffend, wo der Gedanke der göttlichen Vergeltung anklingt (Lk 6, 35—38; 1 Klem 13, 2; Justin, Dial. 93, 2 f.). Anders wird man zu urteilen haben, wenn die Regel ein zwischenmenschliches „*do ut des*“ intendiert; vgl. die in Anm. 32 genannten Belege.

⁴³ Die Forderung ist formal an Lev 19, 2b (o. ä.) angelehnt. Die inhaltliche Komponente (Vollkommensein) ist wohl Dt 18, 13 (LXX) entnommen. Das Stichwort *teleios* (vollkommen) hat Matthäus auch in 19, 21 (gegen Markus) eingefügt.

Lukas war — in Anlehnung an auch im Judentum bezeugte Sätze — von der „Barmherzigkeit“ Gottes die Rede (Lk 6, 36)⁴⁴. Vorbild für die „Söhne Gottes“ ist nach Lukas die Güte und Freundlichkeit (*chrestos estin*) Gottes gegenüber Undankbaren und Bösen (6, 35)⁴⁵.

Die Begründung der Sittlichkeit im Handeln Gottes bzw. die Ausrichtung der sittlichen Forderung am Vorbild Gottes ist keineswegs spezifisch christlich⁴⁶. Für das Judentum sei nur an Lev 19, 2 b erinnert: „Ihr müßt heilig sein, weil ich, Jahwe, euer Gott, heilig bin!“ Targum Jeruschalmi I wird zu Lev 22, 28 erläutert: „Wie unser Vater barmherzig ist im Himmel, so sollt ihr auf Erden barmherzig sein“⁴⁷! Doch auch in der Stoa ist der Gedanke von Gottes Güte gegenüber dem Bösen — vergleichbar vor allem mit Mt 5, 45 — bezeugt: „Wenn du die Götter nachahmen willst, erweise auch den Undankbaren Wohltaten; denn auch über den Bösen geht die Sonne auf, und auch den Seeräubern stehen die Meere offen“ (Seneca, *De benef.* IV 26, 1)⁴⁸.

Im Lichte von Sir 18, 13 läßt sich gerade die Feindesliebe — im Unterschied zur dem Menschen „natürlichen“ Liebe zum „Nächsten“ — als Nachahmung Gottes verstehen: „Das Erbarmen des Menschen [richtet sich] auf seinen Nächsten, das Erbarmen des Herrn aber auf alles Fleisch; er weist zurecht, erzieht und belehrt, und führt heim wie ein Hirt seine Herde.“ Justin kombinierte die matthäische und die lukanische Version, indem er die Eigenschaften Gottes (Barmherzigkeit und Güte) von Lukas, das Aufgehenlassen der Sonne über alle Menschen aber von Matthäus übernahm (*Apol.* I 15, 13; *Dial.* 96, 3).

Wenn das vierte Evangelium die Forderung der Bruderliebe in Jesu Liebe fundiert sieht, so haben wir hier wahrscheinlich die tiefste und wohl auch die eigentümlich christliche Begründung der Nächstenliebe vor uns. Darum kann der vierte Evangelist denn auch von einem „neuen Gebot“ sprechen: „Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr einander liebt,

⁴⁴ Siehe Mekh Ex 15, 2; Sifre Dt 11, 22 (bei Billerbeck I 372); Tg Jer I, Lev 22, 28 (bei Billerbeck II 159).

⁴⁵ Nach Marc Aurel, *In sem.* IX 11, 1, soll man gegenüber Unbelehrbaren nachsichtig sein, denn „auch die Götter sind gegenüber solchen nachsichtig (*eumeneis*)“. Gleich freundlich (*chrestoi*) kann auch der Mensch sein!

⁴⁶ Siehe etwa A. Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen*, München 1962.

⁴⁷ Vgl. die in Anm. 44 genannten weiteren Belege; ferner H. J. Schoeps, *Von der Imitatio Dei zur Nachfolge Christi*, in: *Aus frühchristlicher Zeit*, Tübingen 1950, 286—301.

⁴⁸ Siehe auch Marc Aurel, *In sem.* IX 11, 1; 27, 2 f.

wie ich euch geliebt habe, damit auch ihr einander liebt“ (Joh 13, 34)⁴⁹. Die Bruderliebe soll für alle Menschen das Erkennungszeichen dafür sein, „daß ihr meine Jünger seid“ (13, 35). Jesus „liebte die Seinen, die in der Welt waren, bis zum Ende“ (13, 1). Das spezifisch jesuanische Gebot ist die Nächstenliebe nach der Norm der Liebe Jesu: „Eine größere Liebe hat niemand, als wer sein Leben hingibt für seine Freunde“ (15, 13). Formgeschichtlich stehen die johanneischen Abschiedsreden, in denen sich die genannten Worte als „Vermächtnis Jesu“ finden, der Tradition der Testamente nahe.

Die Liebe Jesu gegenüber den Menschen, ja seine Haltung auch den Feinden gegenüber, wird in der synoptischen Evangelientradition vielfältig ins Licht gesetzt. Es konnte nicht ausbleiben, daß Jesu Verhalten, die in ihm epiphan gewordene Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes (vgl. Tit 3, 4), zum Vorbild für christliches Jüngerverhalten wurde⁵⁰. Damit erhebt sich die Frage, ob die Forderung der Feindesliebe nicht eher aus Jesu Haltung und Handeln als aus einem ausdrücklichen Jesuswort — das wir nur in der Redenquelle nachweisen können — ihre Begründung fand und finden sollte⁵¹. Johannes hat zwar die Liebe der Jesusjünger untereinander (nicht die Feindesliebe) im Auge, wenn er von Jesu neuem Gebot spricht. Das wird man jedoch nicht als eine Absage an die Forderung der Feindesliebe ansehen dürfen, sondern eher als eine von der johanneischen Theologie her sich ergebende Konzentration werten müssen, die mit dem „Dualismus“ von Kosmos und Jüngerschaft zusammenhängt. Gott „hat den Kosmos so sehr geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, son-

⁴⁹ Der zweifache Finalsatz drückt zunächst aus, daß Jesu neues Gebot auf die Verwirklichung der Nächstenliebe zielt, die ihre Norm (*kathōs*) in Jesu Liebe zu den Seinen hat. Jesu Liebe wiederum hatte die Verwirklichung der Nächstenliebe unter den Jüngern zum Ziel und ermöglichte sie somit.

⁵⁰ Siehe näherhin Gal 5, 22; 1 Kor 13, 4; Kol 3, 12; Eph 4, 32; 1 Petr 2, 3; ferner Eph 5, 2; 1 Petr 2, 21. Aus den synoptischen Evangelien vgl. Mk 10, 42—45; Mt 5, 42; 25, 31—46; Lk 14, 12—14; dazu W. Pesch, Das Höchste aber ist die Liebe: Bibel und Kirche 19 (1964) 85—89; R. Schnackenburg, Mitmenschlichkeit im Horizont des Neuen Testaments, in: Die Zeit Jesu (FS f. H. Schlier), Freiburg 1970, 70—92.

⁵¹ M. Hengel, Gewalt und Gewaltlosigkeit, Stuttgart 1971, 41, denkt daran, daß „Jesus seine Forderung der Feindesliebe und der Vergebungsbereitschaft im bewußten Gegensatz zu jenem zelotischen Eifer formuliert hat, der in der geistigen Führungsschicht seines Volkes so lebendig war“. Es ist jedoch nicht auszuschließen, daß die Formulierung der Forderung wegen des besonderen Interesses der Gruppe, aus der die Logienquelle stammt, auf diese zurückgeht; vgl. dazu P. Hoffmann, Studien zur Theologie der Logienquelle, Münster 1972, 332 („antizelotische Tendenz“). Allerdings geht Hoffmann auf das Gebot der Feindesliebe nicht näher ein.

dern ewiges Leben habe“ (Joh 3, 16). Daß Gott uns zuerst geliebt und in Christus seine Liebe erwiesen hat (1 Joh 4, 19), begründet denn auch die Liebe des Jüngers und letztlich dessen Christusfreundschaft (Joh 15, 14 f.).

VI. Worin also liegt die Neuheit der christlichen Nächstenliebe?

Nach diesem Durchgang durch die Umwelt des Neuen Testaments und dem Vergleich der betreffenden Aussagen mit dem neutestamentlichen Liebesgebot kann auf die Frage nach dem Unterscheidend-Christlichen geantwortet werden.

1. Die Verbindung von Gottesliebe und Nächstenliebe ist an sich nicht spezifisch christlich. Sie wird bereits im vorchristlichen hellenistischen Judentum bezeugt (Testamente der zwölf Patriarchen, Philon). Damit ist die Sittlichkeit in der Religion verankert; der Glaube hat sich in der Nächstenliebe zu erweisen⁵².

2. Die Zurückführung aller sittlichen Verpflichtungen auf eine einzige Grundforderung wird zwar im zeitgenössischen Judentum — gegenüber Außenstehenden (Aristeasbrief, Philon) und Bekehrungswilligen (Hillel) — versucht. Jedoch schließt hierbei das grundlegende Gebot die Gesamtheit der Forderungen keineswegs grundsätzlich ein. Die Einzelgebote werden vielmehr als weitere Forderungen der Tora anschließend genannt; sie werden wohl aus pädagogischen Gründen nicht von vornherein ins Feld geführt.

3. Die Liebe zu allen Menschen ist keine spezifisch christliche Forderung. Selbst das Gebot der Feindesliebe ist insofern kein neues Gebot, als im Judentum die Hilfe gegenüber dem Feind (Spr 25, 21 f.; Philon) und der Verzicht auf Rache (Qumran) gefordert wurden. In der stoischen Ethik hat man die Hilfe, die selbst dem Feind zu leisten ist, mit der Verwandtschaft aller Menschen untereinander begründet (Seneca). Neu ist das Gebot der Feindesliebe in der Jesustradition seinem eigenen überbietenden Anspruch nach, vor allem jedoch, weil es die Gegenseitigkeitsmaxime der Umweltethik durchbricht.

4. Mit der positiven Richtung des Liebesgebots hängt die positive Fassung der Goldenen Regel in der Logienquelle und in den beiden späteren synoptischen Evangelien zusammen. Die positive Goldene Regel ist ein

⁵² Zu der These, daß die Gottesliebe ausschließlich in der Nächstenliebe bestehe (z. B. Braun, Jesus 114—132, 164—167), siehe schon die Kritik bei Bultmann, Jesus 80 f., und neuerdings G. Friedrich, Was heißt das: Liebe?, Stuttgart 1972, 12.

Novum christlicher Ethik, da in der konkreten Umwelt des Neuen Testaments eine solche Eindeutigkeit der positiven Fassung nicht bezeugt ist; sie kann deswegen gerade das Gebot der Feindesliebe verständlich machen.

5. Entscheidend für den Neuheitscharakter der Nächstenliebe ist im urchristlichen Bereich nicht die Motivation von der Güte und Barmherzigkeit Gottes aus. Vielmehr ist dem vierten Evangelisten — auch von der Religionsgeschichte her — darin zuzustimmen, daß, weil die Gottes- und Nächstenliebe nicht nur gefordert, sondern vor allem in der Tat Jesu motiviert wird, von dem *neuen Gebot Jesu* gesprochen werden kann⁵³. Die letztere „Differenz“ gegenüber der religiösen Umwelt muß zugleich als das Spezifikum christlicher Ethik überhaupt angesehen werden⁵⁴.

⁵³ Vgl. die Verbindung der *imitatio Dei* mit der Forderung, die Liebe Christi nachzuahmen, in Eph 5, 1 f.: „Werdet also Nachahmer Gottes als geliebte Kinder und wandelt in Liebe, wie auch Christus euch geliebt hat und sich für uns hingegeben hat als Gabe und Opfer, für Gott ein Wohlgeruch!“ Der Verfasser des Epheserbriefes sieht „im Christusereignis das hervorragendste und zwingendste Beispiel für die geforderte Agape“ (J. Gnilka, Der Epheserbrief, Freiburg 1971, 244).

⁵⁴ In einem neuen Text der Taufliturgie ist erfreulicherweise die traditionelle Eingangsparänese („Willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote [Gottes- und Nächstenliebe]!“) durch das Wort an die Eltern des Täuflings ersetzt: „Es [das Kind] soll Gott und den Nächsten lieben lernen, wie Christus es uns vorgelebt hat“ (Die Feier der Kindertaufe, hrsg. vom Bistum Essen, Essen 1972, 1).

Anthropologische Vorbestimmung des „ewigen Lebens“

Rudolf Haubst zum 60. Geburtstag gewidmet

Von Dr. William J. H o y e , Mainz

Der gegenwärtige Stand der theologischen Entwicklung ermöglicht es, die allmählich hervortretende, bare Konfrontation zwischen Entmythologisierung und Literalsinn der Offenbarung zu überschreiten und ein vermittelndes hermeneutisches Prinzip neu zu eruieren. Daß die klassische Formulierung der christlichen Eschatologie nicht ausschließlich buchstäblich gemeint ist, läßt sich ja kaum mehr bezweifeln. Nichtsdestoweniger vermißt man ein Kriterium, um festzustellen, inwiefern genau sie als Mythologie zu verstehen ist. Eine durchweg mythologisierende Interpretation wie zum Beispiel die restlos immanente des Bischofs J. A. T. Robinson, nach der „die Offenbarung keine historische Auskunft über ... das Ende der Dinge liefert“¹, gelangt wegen eines solchen Mangels nicht über den Geltungsanspruch einer Hypothese hinaus. Die lobenswerte Bescheidenheit, welche die Theologie sich infolge des Nominalismus, der neuzeitlichen Erkenntniskritik, der Tiefenpsychologie u. a. m. angeeignet hat, läuft Amok, wenn sie ihre wissenschaftliche Begründung übersteigt. Aufgrund welcher Erkenntnisse aber sollte man dann den tatsächlichen Inhalt des „ewigen Lebens“ wirklich strenggenommen wissen?

Die Offenbarungsschriften selbst geben uns leider bestenfalls unzulänglichen Aufschluß darüber, inwiefern ihre Aussagen mythologische bzw. literale Intention hegen. Die ganze Eschatologie wird also von Grund auf gewissermaßen von neuem durchdacht werden müssen. Zu diesem Projekt, das sich anderwärts schon im Gange befindet, wollen die folgenden Überlegungen einen anfänglichen Beitrag leisten. Es handelt sich darum, eine Norm zu finden, die, wenn nicht die Substanz des jenseitigen Erlebnisses, so doch wenigstens deren Umriß aufzuzeigen vermag, m. a. W., die sowohl ihre maximalen als auch ihre minimalen Grenzen bestimmen würde. Es wird gesucht also ein heuristisches Prinzip, das uns erlauben wird, zu wissen, was „ewiges Leben“ mindestens beinhalten muß und was es mindestens nicht beinhalten kann.

Es ist verfehlt, von der Tatsache, daß das jenseitige Leben von uns diesseits nicht erfahren wird, zu schließen, daß wir von ihm schlechterdings nichts wissen können. Zahlreiche Erfolge der Physik zeigen beispielsweise,

¹ In the End God, New York-London, 1968, 74. — E. Brunner, Das Ewige als Zukunft und Gegenwart, München, 1965, 1—2, wirft R. Bultmann die gleiche „Elimination“ vor.

daß exakte und gänzlich zuverlässige Prognosen über noch nie vorgekommene Ereignisse nicht a priori auszuschließen sind. Erkenntnis besteht nicht nur aus unmittelbaren Erfahrungen, sondern kann auch aufgrund von Erfahrungen durch Folgerungen errungen werden. Es wäre überdies unsinnig, wollte man meinen, „ewiges Leben“ sei in gar keiner Weise erfahrungsbezogen, sondern total anders und deshalb im voraus völlig unbestimmbar. Denn somit hätte es mit uns Menschen schlechterdings nichts zu tun. Im Gegenteil dürfen wir auf jeden Fall voraussetzen, daß „ewiges Leben“ das Heil des Menschen bewirken wird und deswegen menschliche Züge irgendwie bewahren muß, wenn freilich auch gleichzeitig göttliche und übernatürliche. Diese schlichte Feststellung gilt es im folgenden zu präzisieren und zu vertiefen.

I. Der anthropologische Faktor

Von dem grundsätzlichsten Gesichtspunkt aus gesehen erweist sich „ewiges Leben“ als eine Vereinigung des Menschen mit Gott. Es entsteht also aus zwei Urfaktoren. Einerseits aber scheint der Faktor Gott für unsere Frage nach der himmlischen Existenz unergiebig, zumal Gott sowohl Unendlichkeit schlechthin als auch absolutes Geheimnis ist. Wie denn sollte dieser Faktor uns bestimmte Auskunft geben, da Gott alle Möglichkeiten zustehen? Außerdem scheint dieselbe unbegrenzte *potentia absoluta* zu verlangen, daß grundsätzlich jedwede Erhöhung bzw. Veränderung am menschlichen Subjekt im Bereich der Möglichkeiten beibehalten werden muß. Demzufolge erhebt sich die Frage: wie sollten wir zu konkreten Bestimmungen darüber gelangen?

Den Ansatz zu einem Ausweg aus dieser nominalistischen Problematik bietet eine unbeachtete und noch unedierte Predigt² des Nikolaus von Kues, der selber Zeitgenosse des Nominalismus war. Cusanus gab sich nicht allein mit dem Erweis der Möglichkeit und Ungeschuldetheit der *visio beatifica* zufrieden, sondern war darüber hinaus versucht, apriorische Grenzen der menschlichen Gottesbegegnung auszuarbeiten. Die Vervollkommenung des Menschen, so argumentierte er, müßte auf alle Fälle menschlich sein: „*Non autem quietatur homo in specie sua, quae est species animalis rationalis habentis intellectum, nisi immortalis speciei suae consequitur perfectionem*“³. Alle anderen Lebensarten, und seien sie die der Engel, seien dem Menschen nicht wünschenswert, ja bleiben ihm eigentlich sogar unbekannt; wie analogerweise das Auge das Hören nicht kennt, danach nicht strebt und von dessen Besitz nicht bereichert wäre. So radi-

² Sermo 32 (nach Koch), Vat. Bibl., Vat. lat. 1244, fol. 130^{vb}—131^{rb}.

³ Ebd., fol. 131^{ra}, Z. 19—22.

kal zieht Cusanus diesen Gedanken durch, daß er behauptet, dem Menschen wäre es lieber, zugrunde zu gehen als in seiner Menschheit geändert zu werden⁴. Dementsprechend kann die Begegnung des Menschen mit Gott nur im Rahmen des Menschlichen stattfinden. „Wenn wir Jesus nicht in uns finden“, schreibt er, „finden wir ihn nicht“⁵.

Es wäre nun ein krasses Mißverständnis, Cusanus dahin zu deuten, als räumte er jedwede Dimension übernatürlicher Unendlichkeit von der Gottesbegegnung aus. Seine ganze Theologie und insbesondere seine Eschatologie bezeugen klar das Gegenteil. Gerade die Grenzen der Menschenspezies sind nach ihm auf Unendlichkeit transzendental gerichtet. Die Daseinsvollzüge des Menschen, obwohl sie immer innerhalb des spezifisch menschlichen „Himmel“ beharren („*Omnis enim motus clauditur terminis speciei, ... species enim est caelum quoddam ambiens omnem individuum motum suae naturae*“⁶), reichen potentiell zu allen Vollkommenheiten hin, die ihm überhaupt bekannt sind⁷. Der „Himmel“ der Vernunft „enthält“ schlechthin alles, was erkennbar ist, und volles Leben eines Menschen bedeutet somit „*intelligere perfecte omne intelligibile*“⁸. Infolgedessen „ruht“ er nie, bis er an das Leben, das die „*ratio omnis vitae*“ ist, und an die Wahrheit, die die „*ratio omnis veri et intelligibilis*“ ist, sowie an das Gute, das die „*ratio omnis boni et omnis appetibilis*“ ist, gelangt. Mit anderen Worten, sein unaufhörliches Transzendieren zielt auf den transzendentalen und universalen Grund, das heißt auf Gott. Denn das, als welches wir nichts Größeres oder Besseres sagen oder denken können, identifizieren wir zwangsläufig mit Gott („*dico hoc esse Deum*“). Der menschliche „Himmel“ fällt demgemäß mit Gott zusammen. Mit seiner Vorliebe für eklatante Paradoxie drückt Nikolaus das so aus: „Ich finde also in mir selbst den Menschen meiner Menschheit, der auf solche Weise Mensch ist, daß er auch Gott ist“⁹.

Diese Einsicht läßt sich vertiefen, indem man zunächst fragt, warum es so ist, daß der absolute Horizont des Menschen, der unbegrenzt (das heißt, nur in Gott seine endgültige Erfüllung findet) und zugleich begrenzt (das heißt, hinter der Vollkommenheit des Lebenshorizontes zum Beispiel

⁴ „*Potius enim vellet homo non esse quam non esse animal rationale.*“ Ebd., Z. 29—30.

⁵ Ebd., fol. 130^{vb}, Z. 42—43.

⁶ Ebd., Z. 43—47.

⁷ „*Hinc extra suum caelum non movetur quidquid, sed motus cuiusque est attingere perfectionem speciei suae, extra quam non iudicat se posse perfici. Immo omnem perfectionem iudicat in suo caelo includi.*“ Ebd., Z. 47—131^{ra}, Z. 3.

⁸ Ebd., fol. 131^{ra}, Z. 34—55.

⁹ Ebd., fol. 131^{rb}, Z. 23—25.

eines Engels und Gottes selber zurückbleibt) ist, durch die göttliche Allmacht nicht einfach erweitert werden kann — auch wenn wir eine solche Erweiterung nicht zu denken vermögen. Warum kann der beseligte Mensch nur neue Seinsmodi erfahren und nicht ebenfalls Erfahrungen machen, die über Sein hinausgehen? Warum kann seine Glückseligkeit nicht mehr sein als das, was er sich durch seine ganze Person „wünscht“?

Hierzu möchte ich ein Prinzip zur Hilfe ziehen, das Thomas von Aquin auf die Engel anwendet. In der *Summa theologiae* I, q. 63, a. 3c, stellt er sich die Frage, warum die Sünde der Engel nicht in dem Wunsch bestehen konnte, Gott gleich zu werden. Nicht nur, antwortet er, weil sie wußten, daß dies unmöglich war, sondern, selbst wenn es möglich wäre, weil es bedeuten würde, daß sie dabei aufhören würden, sie selbst zu sein¹⁰.

Dieses Prinzip dürfen wir erweitern und auf den Menschen beziehen. Wohl kann Gott uns erhöhen und vervollkommen; aber wenn er uns dadurch derart verändern würde, daß wir unsere menschliche wie persönliche Identität einbüßen würden, dann wäre das Heil geradezu unsere Zerstörung¹¹. Gewiß, Gott hat an sich das Vermögen, uns nach Belieben zu erhöhen; dennoch zwingen ihn geschichtliche Tatsachen zur konsequenten Haltung. Er würde nämlich sich selbst kategorisch widersprechen, würde er sein Geschöpf durch das Heil aufheben¹². Ein solches Heil wäre eigentlich das schlimmste Böse für das Geschöpf.

Wenn dem so ist, dann ist es uns gelungen, etwas über den Inhalt des „ewigen Lebens“ festzustellen, wenn auch nur negativer Art. Vermöge dieses formalen Prinzips sind wir nämlich imstande, einiges vom „ewigen Leben“ auszuklammern. Schon auf Erden können wir also seine maximale Grenze formal vorbestimmen. Mit allgemeiner Gültigkeit können wir somit voraussagen, etwa daß Gott auch in der *visio beatifica* absolutes Geheimnis bleibt, weil die Struktur des geschöpflichen Geistes, wie vor

¹⁰ „... Quia, si transferretur in gradum superioris naturae, iam ipsum non esset.“ Später findet man dieselbe Lehre in *De malo*, q. 16, a. 3c: „diabolus non appetit id, quo existente iam ipso idem non esset. Si autem esset aequalis Dei, etiam si hoc esset possibile, iam non esset ipse idem: tolleretur enim eius species, si transferretur in gradum superioris naturae. Unde relinquitur quod non potuit appetere absolutam Dei aequalitatem.“

¹¹ Vgl. dazu besonders J.-H. Nicolas, *Dieu connu comme inconnu*, Paris 1966, 205; und J. Laporta, *La destinée de la nature humaine*, Paris 1965; ch. 5: „La grâce ne détruit pas la nature; au contraire, elle l'achève.“

¹² „Une fin surnaturelle dans le sens de: perfection au delà de l'achèvement d'une nature, est une contradiction dans les termes, ce qui constitue le couronnement d'un être (sa fin) serait ce vers quoi ne tend pas cet être, n'aurait aucun rapport avec la nature en question (surnaturelle).“ Ebd., 100.

allem K. Rahner in Anlehnung an Thomas von Aquin gezeigt hat¹³, dies unumgänglich macht. Fernerhin darf man in bezug auf Individuen all das ausschließen, was in den Horizont der betreffenden Person in keiner Weise fällt, das heißt, was er überhaupt nicht kennt sowie sich in keiner Weise wünschen kann.

Dennoch bedeutet der anthropologische Faktor nicht bloß negative Begrenzung, denn unser hermeneutisches Prinzip hat eine folgerichtige Kehrseite. Wenn es nämlich wahr ist, daß nicht zum Heil gehören kann, was die Zerstörung des Menschen bewirken würde, so muß es ebenso wahr sein, daß all das zum Heil gehören muß, dessen Abwesenheit die Zerstörung des Menschen (bzw. Individuums) bedeuten würde¹⁴. Und auch hier, wohlgemerkt, ist unter „Zerstörung“ wesentliche Veränderung, nicht bloß totale Vernichtung zu verstehen. Gleichsam von unten her betrachtet, besagt der anthropologische Faktor hinwiederum, daß übernatürliches „ewiges Leben“ menschlich sein muß, und zwar vollauf menschlich. Als Erfüllung des Menschen muß es also einerseits menschliche Fülle beinhalten, während es andererseits nichts mehr als menschliche Fülle sein darf. (Und eine solche Fülle, da sie in einem gewissen Sinne unendlich und übernatürlich sein muß, befindet sich, das sei betont, ausschließlich in Vereinigung mit der Person Gottes.) Damit haben wir das eschatologische Heil sozusagen von außen her sowohl maximal als auch minimal abgegrenzt.

Man mag geneigt sein, unsere Ergebnisse als recht dürftig zu betrachten. Es geht uns jedoch zunächst einmal darum, unsere Eschatologie möglichst radikal und rigoros zu begründen. Erst nachdem man die transzendental anthropologische Grundlage erhellt hat, darf man fortfahren.

II. Positivität der *Potentia oboedientialis*

Seitdem die neuzeitliche Spaltung zwischen Philosophie und Theologie sich durchgesetzt hat, erhebt sich immer wieder die Frage nach der Übernatürlichkeit des „ewigen Lebens“. Diese Kontroverse artikuliert sich häufig mit Hilfe des Begriffes der *potentia oboedientialis*. In der Regel wird er gebraucht, um die Ungeschuldetheit der eschatologischen Vollendung zu etikettieren; somit drückt er aus, daß der Mensch zwar die

¹³ Vgl. seinen Artikel „Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie“, in: Schriften zur Theologie, IV, Einsiedeln, 1962, 51–99; und dazu die m. E. mißlungene Kritik des P. Weß, Wie von Gott sprechen? Eine Auseinandersetzung mit Karl Rahner, Graz–Wien–Köln, 1970.

¹⁴ Eine ähnliche Behauptung hat K. Rahner schon aufgestellt, obwohl er sie vorsichtiger und, wie mir scheint, nicht so grundsätzlich anlegt wie hier; vgl. seinen Aufsatz „Theologie und Anthropologie“, in: Schriften zur Theologie, VIII, Einsiedeln, 1967, 51.

Gottessohnschaft zu empfangen vermag, aber unfähig ist, sie entweder mit eigener Kraft zu vollziehen oder von sich aus von Gott zu beanspruchen. Damit ist aber die Tragfähigkeit dieses alten Begriffes weitaus nicht erschöpft.

In einer scharf- und tiefsinnigen historischen Studie hat Etienne Gilson eine weitere Differenzierung ans Licht gebracht¹⁵. Während die moderne Problemstellung die *potentia oboedientialis* immer in Gegensatz zu einer *potentia naturalis* setzt, entdeckte Gilson, daß die ursprüngliche Verwendung des Terminus eine wichtige Ausnahme von diesem Gebrauch anerkannte, und zwar ausgerechnet bezüglich der *visio beatifica*. In diesem einzigen Fall schließen die zwei Kategorien einander nicht aus. Demzufolge wäre es möglich, daß die *visio beatifica* gleichzeitig übernatürlich und natürlich sei. Dies ist freilich für die Denkweise der modernen Theologie schwer nachzuvollziehen, geschweige denn zu bejahen.

Nach der Darstellung Gilscons läßt sich unsere Aporie lösen, indem man nicht nur die Ungeschuldetheit der Gnade im Auge behält, sondern auch den Aspekt der Vervollkommnung der Natur durch die Gnade und Glorie. Das mittelalterliche Axiom: *Gratia beziehungsweise gloria non tollit naturam*, bedeutet nicht die Ko-existenz von zwei Daseinsbereichen, sondern einen „rapport . . . de complémentarité dans la distinction“ (73). In diesem einmaligen Fall verhalten sich Natur und das Übernatürliche komplementär: seitens des Subjekts, das heißt des Menschen, ist die Selbstmitteilung Gottes demnach ein Fall von *potentia naturalis*; seitens der Ursache, das heißt Gottes, stellt sie hingegen einen Fall von *potentia oboedientialis* dar. Daraus ergibt sich, daß wir eine *potentia naturalis* auch zu dem haben können, was wir mit eigener Kraft nicht zu verwirklichen vermögen. Dies gilt aber ausschließlich für „ewiges Leben“; prophetische Gaben zum Beispiel setzen demnach keine *potentia naturalis* voraus.

Kraft einer solchen rein begrifflichen Differenzierung (und ohne daß notwendig wäre, nach deren objektiver Sachgerechtigkeit bei Gilson zu fragen) ist unserer Untersuchung ein neues Feld eröffnet, auf dem wir unsere bisherigen Überlegungen etwas weiter führen können. Die *potentia oboedientialis*, die dazu dient, die strikt übernatürliche Ungeschuldetheit des „ewigen Lebens“ zu gewährleisten, offeriert zudem einen Aspekt, der dabei eine innerlich bestimmende Rolle in eben diesem „Leben“ spielt.

¹⁵ „Sur la problématique thomiste de la vision béatifique“, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 31 (1965), 67–88. Die hier gemeinte Differenzierung scheint von Wilhelm von Auvergne zum erstenmal durchgeführt worden zu sein; vgl. L. B. Gillon, „Béatitude et désir de voir Dieu au MA“, Angelicum, 26 (1949), 28 f.

An Versuchen, einen positiven Aspekt an der *potentia oboedientialis* aufzuweisen, mangelt es freilich nicht gänzlich heute. Vor allem hat der originelle Jesuitenphilosoph Joseph Maréchal mitsamt seiner „Schule“ in Auseinandersetzung mit Kant das Ergebnis etabliert, daß der Mensch die *potentia oboedientialis* nicht bloß hat, sondern selber verkörpert. Nach K. Rahner erreicht sogar die ganze metaphysische Anthropologie geradezu ihre Vollendung, indem sie sich selbst begreift „als die Metaphysik einer *potentia oboedientialis* für die Offenbarung des überweltlichen Gottes“¹⁶.

Nichtsdestoweniger, wenn man damit aufhören würde, die offene Transzendentalität des geschöpflichen Geistes in der Tiefe des Subjektes aufzuweisen, würde man Gefahr laufen, in eine zu enge Auffassung der *potentia oboedientialis* zu geraten. Das versprochene Heil betrifft ja die ganze Person, nicht nur deren Transzendentalität. Erlöst ist nicht nur das Höchste und Edelste am Menschen, sondern gerade das ganze Menschliche an ihm. Denn eine Person, die nur in ihren besten Zügen vervollkommenet wird, opfert dabei ihre eigene Personalität. Der christlichen Offenbarung widerspräche eine solche von der entsprechenden Kategorialität trennbar gedachte Transzendentalität.

Im Gegensatz zu einem sogenannten *desiderium naturale* ist deshalb die Positivität der *potentia oboedientialis*, die der Mensch nicht hat, sondern in seiner ganzen Person ist, nicht vorzugsweise aktiv (das heißt eine transzendente Hingerichtetheit auf Gott hin), sondern passiv. Insofern kommt ihre Tragweite zu einer viel umfassenderen Geltung. Freilich führt sie in diesem Sinne zu keinem Gottesbeweis, aber dafür erweist sie sich als fruchtbarer für denjenigen, der an die jenseitige Vollendung schon glaubt und deshalb vielmehr nach dem Sinn seines alltäglichen, konkreten Lebens als nach der Möglichkeit eines Sinnes überhaupt fragt. Die Frage nach dem endgültigen Ziel schlechthin ist wohl nicht die letzte Frage eines wißbegierigen Christen, obgleich sie vielleicht die absolut wichtigste und die Grundlage aller anderen sein mag. Weiß er einmal, daß er potentiell erlöst ist, dann möchte er wissen, was genau an ihm in dieser Erlösung mit eingeschlossen ist.

Da nun, wie wir schon sahen, „ewiges Leben“ die Erfüllung der ganzen Person bedeutet, weil es sonst die Zerstörung der Person zur Folge haben würde, und Gott einen solchen Widersinn unmöglich vollziehen kann, muß folgen, daß jedwede Eigenschaft der Person gewissermaßen eine konkrete Vorbestimmung des Inhalts des „ewigen Lebens“ darstellt. Die durch ihr Leben in Gesellschaft und Umwelt individuell geprägte und entwickelte

¹⁶ Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, München, 1963, 200.

Person in ihrer geschichtlichen Fülle präsentiert sozusagen den „Stoff“, der dann von Gott eschatologisch aktualisiert wird. Die Struktur der *potentia oboedientialis* entspricht der jeweiligen einmaligen Personalität. Sie ist keine schlechthinnige Geöffnetheit im Sein oder Geiste des Menschen und auch kein unveränderliches, gleichsam mit der Essenz schon immer gegebenes Existential, sondern geradezu die Rekapitulation eines ganzen einmaligen Lebens. Obwohl er die göttliche Erfüllung solchen Potentials von sich aus zwar nicht fordern kann, erlitte der Mensch nichtsdestotrotz eine zutiefst ontologische „Frustration“, sollte diese Aktualisierung ausbleiben. Da die *potentia oboedientialis* hier zugleich auch *potentia naturalis* ist, spielen sämtliche personale Charakteristiken, die dieselbe *potentia naturalis* im einzelnen bilden, eine unentrinnbare Rolle in der innerlichen Gestaltung des „ewigen Lebens“ mit. Wäre das anders, sei es durch verunstaltende Amputation oder sei es durch verfremdende Zwangsverbesserung, so wäre die Person gerade durch ihr „Heil“ zugrunde gerichtet.

III. Neubesinnung über das *Desiderium naturale*

Infolge des jüngsten Trends, der besonders in Amerika aufkommt und dahin tendiert, das von H. Urs von Balthasar längst verworfene „Auseinanderfallen in einen supranaturalen Theologismus ohne philosophischen Unterbau, und einen naturalistisch-immanentistischen Szientismus ohne philosophischen Überbau“¹⁷ zu überwinden, gewinnt zur Zeit das von E. Schillebeeckx genannte „Korrelationskriterium“ an Bedeutung in der Hermeneutik¹⁸. Dieses Interesse ruft unter anderem eine Neubesinnung über den klassischen Begriff des *desiderium naturale* hervor. Das geschieht freilich auf mannigfaltige Weise, und es kann hier beileibe nicht beabsichtigt werden, mehr als einen kleinen Teil der gesamten Problematik anzusprechen, und zwar nur, was unsere Thematik unmittelbar angeht: will

¹⁷ „Eschatologie, die Theologie der Letzten Dinge“, in: Theologie Heute, herausg. L. Reinisch, München, 1959, 134.

¹⁸ Vgl. Glaubensinterpretation, Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie, Mainz, 1971, bes. 83–109. Der Religionssoziologe Peter Berger spricht von „Transzendenzsignalen“; vgl. The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion, Garden City, N. Y., 1967 (Die deutsche Ausgabe wird in der Reihe „Conditio humana“ des S. Fischer Verlags, Frankfurt/M., demnächst erscheinen.), 188. Vgl. als repräsentativ für den genannten Trend sein A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural, Garden City, N. Y., 1969 (Deutsch: Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, Frankfurt/M., 1970); sowie W. Gilkey, Naming the Whirlwind: The Renewal of God-Language, Indianapolis-New York, 1969.

sagen, wir wollen die Bezogenheit der Eschatologie auf unsere gegenwärtigen, „weltlichen“ Erfahrungen studieren angesichts des Zustandes, daß „der historische Mensch tatsächlich nur aufgrund des ‚schon‘ imstande ist, etwas Sinnvolles über die tatsächlich noch unbekannte Zukunft zu sagen“¹⁹. Lassen wir also im großen und ganzen die berühmte, etwa 1924–1965 geführte Debatte zur Frage der Übernatürlichkeit der *visio beatifica* außer acht²⁰.

Unsere bisherigen Erwägungen mögen den Anschein gehabt haben, als ob die Person, die sich Gott im Jenseits präsentiert, eine gleichsam statische Größe darstellt. Selbst wenn ein substantielles Wachstum dabei anerkannt wird, bleibt doch der Eindruck, daß eine Person gewissermaßen „da“ sein soll. Ein solches Menschenverständnis ist aber zweifelsohne unzulänglich. Dank besonders des Existentialismus mit seinem Plädoyer zugunsten der Dimension der ständigen Selbsttranszendenz, wie J.-P. Sartre das auf prägnante Weise zum Ausdruck brachte in seinem Grundsatz, daß „die Existenz der Essenz vorausgeht“, dürfen wir die selbstschöpferische Dynamik des Menschen nicht mehr übersehen. Menschsein ist infolgedessen nicht nur Selbstentwurf (um nichts von vorgegebener „Essenz“ zu sagen), sondern auch der *élan vital* selbst, der zum Selbstentwurf führt; ist nicht nur entstandenes Resultat, sondern auch unerfülltes Streben unterwegs.

Nun genügt es nicht, zu konstatieren, daß lediglich auch diese wesentliche Dimension zum „ewigen Leben“ gehören müßte. Denn damit hätten wir nur einen ganz geringen Fortschritt in unserer Studie gemacht und uns im Grunde in demselben Rahmen wie bisher gehalten. Vielmehr bietet uns dieses weitere Datum die Möglichkeit, eine ganz andere Art von Bezogenheit zwischen dem Jenseits und dem Diesseits zu enthüllen. Während wir bislang den Bezug ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Formalkausalität betrachtet haben, ist jetzt der Weg zu einer anthropologisch fundierten Betrachtung des „ewigen Lebens“ als einer, im vollsten Sinne, *causa finalis* freigegeben.

Im Gegensatz zu dem neuzeitlichen Gebrauch des Wortes gewährte der klassische Sinn des Begriffes „*causa finalis*“, wonach man die Finalursache als *causa causarum* verstand, die paradoxe Eigenschaft, gegenwärtig in dem Seienden zu sein, ehe dessen Ziel erreicht beziehungsweise verwirk-

¹⁹ E. Schillebeeckx, „Einige hermeneutische Überlegungen zur Eschatologie“, *Concilium*, 5 (1969), 21.

²⁰ Es sei hier auf die neueste, mir bekannte Publikation darüber lediglich hingewiesen: P. Engelhardt, „Desiderium naturale“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, II, 118–30. Zu der sich dort befindenden Bibliographie seien noch zwei wichtige, unlängst erschienene Werke hinzugefügt: H. de Lubac, *Le Mystère du Surnaturel*, Paris, 1965; J. Laporta, a. a. O.

licht worden war²¹. Dieser Auffassung nach befindet sich das Ziel, solange es gerade noch als ausbleibendes Ziel verharret, wirklich präsent in dem entsprechenden Streben als solchem; das heißt, die *causa finalis* erfreut sich des Seins gleichsam einer Energie, eines Elans. Somit gerät es in eine Seinssphäre, die außerhalb der Formalkausalität steht, obwohl es sich, von einem gewissen Gesichtspunkt betrachtet, noch zu einer formalen Struktur reduzieren läßt, und dies freilich unvermeidlich auch geschieht, indem wir, wie jetzt, davon reden. Der Mensch ist darum in dieser einzigartigen Weise die Verkörperung auch dessen, wonach er schon strebt und trotzdem noch nicht hat beziehungsweise ist.

Daraus, daß das „schon“ des „ewigen Lebens“ nur als *desiderium* vorhanden ist, folgt, daß der Inhalt des „ewigen Lebens“ uns auf Erden letzten Endes unbekannt bleibt. Es handelt sich nämlich um eine Dynamik, nicht um eine formierte Gestalt (*causa formalis*). Wäre der Terminus schon erreicht, so wäre der Dynamik ihre Kraft entzogen. Stattdessen vermögen wir lediglich zu wissen, daß das Ziel wiederholt „größer“ ist, als der jeweilige Stand des Lebensvollzuges im vorhinein bestimmen läßt. Der Glaube an das jenseitige „ewige Leben“ veranlaßt also eine negative Kritik an jedweder irdisch verhafteten Utopievorstellung. Das Christentum fordert hingegen den Mut, nach einem Gott zu streben, von dem man letztlich nicht weiß, was er ist.

Wenn wir nun die dynamische Dimension, genannt *desiderium naturale*, in Verbindung mit der komplementären Dimension, genannt *potentia oboedientialis*, stellen, ergibt sich, daß Menschenleben wie eine steigende Spirale erscheint, die sich in, um und gegen Gott bewegt. Eine jede Erfahrung beziehungsweise Erkenntnis repräsentiert eine weitere Etappe vorwärts, das heißt eine neue Entwicklung an der Struktur der Person; zugleich bietet sie sozusagen eine Stütze, womit die Dynamik der Person sich mit Hilfe des die einzelne Erkenntnis einholenden Reflexionsvermögens noch eine Etappe weiterrückt. Außerdem kennt solches stets über sich hinaus gelangende Streben kein Ende, zumal Gott und Welt nicht nur verschieden sind, sondern sogar aus verschiedenen Seinsordnungen bestehen und sich mithin wie Transzendentalität und Kategorialität verhalten. Die Lebensspirale dringt also asymptotisch immer weiter in das göttliche Mysterium.

Deshalb gewährt das Christentum vielmehr den Primat der Liebe als der Erkenntnis. Trotz ihrer Unendlichkeit erlangt die Vernunft mitnichten Gott; hingegen trifft die Liebe doch das wahre Ansichsein Gottes. Wie es aus der schönen und von seinen Interpreten leider oft verzerrten Lehre

²¹ Vgl. dazu zum Beispiel Jos. de Finance, *Connaissance de l'être*, Paris, 1966, 426; Meister Eckhart, In Joh., Nr. 42.

des Thomas von Aquin darüber hervorgeht, „wo das Wissen aufhört . . ., da kann die Liebe alsbald anfangen“²². Doch trinkt die Liebe zu Gott Energie in das Menschenleben ein und gründet ihre, sich durch Erkenntnis ereignende Fortentwicklung; währenddessen scheitert jedoch Erkenntnis an ebendemselben Gott, wie er an sich ist, weil Erkenntnis immer gemäß dem Seinsmodus des Erkennenden zustandekommt: *Quidquid recipitur, recipitur secundum modum recipientis*. Unsere unzulängliche vorläufige Erkenntnis reicht eben dafür, Gott zu lieben. Durch Liebe jedoch wird der Gegenstand nicht rezipiert; vielmehr gerät der Liebende außer sich; von sich durch das *desiderium* gewissermaßen gelöst, tendiert er zu dem Geliebten hin, und zwar so, daß der Geliebte in seinem Ansichsein unverändert verharren kann. Gott wird also besser geliebt als gekannt, will sagen, Gotteserkenntnis bleibt menschlich; Gottesliebe hingegen ist göttlich.

Kurz und gut; was besagt also das *desiderium naturale* über „ewiges Leben“? Wenn es gestattet ist, die heiklen Fragen nach der Möglichkeit und der Übernatürlichkeit der *visio beatifica* beiseite zu lassen, dürfen wir fürs erste feststellen, daß „ewiges Leben“ selber dynamisch, also Lebensfülle, sein muß. Das bedarf wohl keiner ernsthaften Verteidigung, denn kein Theologe hat das „ewige Leben“ je als statisch gedeutet (ungeachtet der gegenteiligen Auslegungen einiger einfältiger Kritiker, die, um das Bedürfnis nach einer eklatanten Folie für die eigene Lehre zu befriedigen, den Wortschatz eines anderen Theologen nach seinem schlichten Wortlaut anstatt nach seiner Bedeutung haben verstehen wollen). Überdies heißt Lebensfülle, anders gesehen, daß Gott ebenfalls im „ewigen Leben“ der endlos Unerkennbare bleibt. Sonst würde die Lebensquelle versiegen.

Für unsere Untersuchung aber weist das *desiderium naturale* eine noch einschlägigere Konsequenz auf. Nachdem in dem vorigen Teil festgestellt worden ist, daß das, was eine Person ist, einen bestimmten Einfluß auf die innerliche Struktur des „ewigen Lebens“ ausübt, sind wir jetzt zu der Behauptung berechtigt, daß weiterhin auch das, was eine Person nicht ist, eine Rolle darin mitspielt, und zwar gerade insofern derartiges Negativum einem Verlangen in der Person entspricht. Mit anderen Worten: angesichts dessen, daß ein Mensch nicht nur durch seine personalen Errungenschaften, sondern ebenso wesentlich auch durch seine Vereitelungen und Leiden geprägt wird, bewirkt die unmittelbare Vereinigung mit der Seinsfülle Gottes demgemäß die Beschwichtigung seiner ontologischen Sehnsucht. In diesem Sinne können wir sagen, daß durch die himmlische Vereinigung mit Gott das menschliche Geschöpf nicht einfach es selbst bleibt, sondern eigentlich erst es selbst wird.

²² Summa theol., II-II, q. 27, a. 4, ad 1; vgl. fernerhin ebd., a. 2, ad 2.

Daß dem *desiderium naturale* solche Tragweite zukommt, ergibt sich aus zwei seiner Eigenschaften: Transzendentalität und „Natürlichkeit“. Erstere, die mit dem Namen Jos. Maréchal verbunden ist²³, besagt, daß das *desiderium* zwar auf Gott bezogen ist, aber nicht in einer exklusiven Weise, das heißt nicht so, daß Gott allein sein Gegenstand ist und sonstige *desideria* außerhalb seiner bestehen. Im Gegenteil verhält sich Gott zu anderen Desideraten als deren Grund und Fülle, und auf eine ähnliche Weise verhält sich das *desiderium naturale* zu anderen *desideria*. Gott ist das absolute Sein, an dem alle kontingenten Seienden als solche partizipieren; das *desiderium naturale* ist das Strebensein alles Strebens, weil es nach dem absoluten Sein strebt, während jedes andere Streben mit Seinsmodi zu tun hat. Um die Sprache der Scholastik zu verwenden, gehört zur *visio beatifica* sowohl ein primäres beziehungsweise substantielles Objekt als auch mehrere sekundäre beziehungsweise akzidentelle Objekte.

Zweitens liegt das *desiderium naturale* dermaßen tiefgewurzelt und alldurchtränkend im menschlichen Sein, daß es nichts anderes als *naturale* sein kann. Hier ist der Begriff allerdings in seinem ursprünglichen Sinne gemeint, wobei der später entstandene Gegensatz „natürlich-übernatürlich“ völlig fehl am Platz ist. Eher handelt es sich um einen Gegensatz zu „ausdrücklich“; indem man nämlich Leben überhaupt vollzieht, vergegenwärtigt man das *desiderium naturale* zwangsläufig mit. Obwohl eine andere Art explizites Verlangen nach Gott nicht damit ausgeschlossen wird, bleibt dennoch die Tatsache bestehen, daß das klassische, metaphysische *desiderium naturale* jedenfalls keine Explizierung verträgt. Denn, sollte man es im Bewußtsein ausdrücklich vergegenständlichen können, wie Suarez und andere behauptet haben, würde es insular werden und der Transzendentalität entbehren. Statt dessen verschafft sich das *desiderium naturale* Geltung in einer Dimension, in der auch ein sogenannter anonym Christ eine anonyme Gottesliebe zu vollziehen vermag.

IV. Geschichtlich-ontologische Memoria

Ein drittes Moment an unserem erfahrbaren Menschsein gilt es letzstens, für eine Eschatologiehermeneutik zu verwerten. Es fragt sich nämlich, inwiefern die Geschichte der Person eine Rolle mitspielt. Welcher historische Zeitpunkt in dem Leben eines Menschen kommt im „ewigen Leben“ zur Geltung? Ist es der Augenblick des Todes, wie neuerdings vorgeschlagen wird von den Befürwortern der „Endentscheidungshypothese“, laut welcher unsere sonstigen Entscheidungen keine weitere Bedeutung

²³ Vgl. *Le point de départ de la métaphysique*, V, Brüssel—Paris, 1949², 412 ff.

tragen als bloß die von Vorübungen²⁴? Oder aber, zum anderen Extrem, ist einem häretischen Prädestinationismus Recht zu geben? Oder sind vielmehr entscheidend gewisse Höhepunkte während des Lebens, seien sie moralischer oder aszetischer Natur; oder ist es das Stadium der Reife?

Die Bejahung irgendwelcher dieser Alternativen ist mit Entscheidung nur unter der Voraussetzung möglich, daß man die Temporalität der menschlichen Natur wesentlich verkennt. Um dies zu verdeutlichen, wird es nützlich sein, einige Elemente aus der sehr vielfältigen Lehre von der *memoria* herauszugreifen, um sie dann auf unsere Eschatologiethematik zu applizieren.

Uns geht es darum, den Menschen als „eine Synthese von Zeitlichem und Ewigem“²⁵, das heißt von Empirischem und Geistigem zu ergründen. Ohne den Begriff der *memoria* dermaßen strapazieren zu müssen, wie es die holoskopische augustinische Position tat, derzufolge Erinnerung sogar mit dem Geist gleichgesetzt und als der eigentliche Ort der Gottesbegegnung gedeutet wurde²⁶, darf man wohl die herkömmliche Zerspaltung umgehen zwischen der sogenannten metaphysischen Auffassung einerseits, die die *memoria* für ein rein geistiges Phänomen hält und ihre klassische Formulierung in der platonischen Anamnesislehre findet, und der historischen Auffassung andererseits, die sie als rein sinnlich sehen will und die ihre klassische Gestalt wohl bei Avicenna finden kann. Man braucht ja kein Philosoph oder Tiefenpsychologe zu sein, um zu erkennen, daß eine Person von ihrer Vergangenheit real und durchgreifend geprägt ist. Es liegt auf der Hand, daß unsere empirischen Erlebnisse, einmal geschehen, nicht einfach dahin verschwinden wie abgerissene Kalenderblätter. Insofern braucht man heute keine Worte darüber zu verlieren.

Ein viel schwierigeres Problem jedoch bereitet die genauere Bestimmung derselben Geschichtlichkeit. Hier steht uns eine reichliche Auswahl verschiedenster Meinungen zur Verfügung, die sich teils ergänzen, teils decken, manchmal in Übereinstimmung stehen, manchmal in Konflikt. Man mag sich zum Beispiel auf die allgemein gültige Einsicht berufen, daß schlechthin „alles beharrt, was je in Erscheinung getreten ist“, und zwar

²⁴ Vgl. bes. L. Boros, *Mysterium Mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Freiburg, 1962, 110; R. Troisfontaines, *Je ne meurs pas*, Paris, 1960, 114.

²⁵ S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, Übersetz. W. Rest, Köln, 1956, 31.

²⁶ Vgl. Augustinus, *Confessiones*, X, bes. c. 16–25. Vgl. dazu G. Söhngen, „Der Aufbau der augustinischen Gedächtnislehre (Conf. X, c. 6–27)“, in: *Die Einheit in der Theologie*, München, 1952, 63–100.

vermöge seiner Wirkung²⁷. Derartige „Gegenwart des Vergangenen“ liegt, versteht sich, meist außerhalb des Bewußtseins derselben, „ist also etwas anderes als Erinnerung; sie ist . . . Erinnerung im Modus der Vergangenheit²⁸“. Dahinzu erfährt der Vergessenheitsaspekt der *memoria* in bezug auf Charakterentwicklung eine weitere Ausprägung bekanntlich bei der Psychoanalyse Freuds²⁹. Auf der anderen Seite läßt sich nicht übersehen, daß die aristotelische Auffassung, nach der die explizite Wahrnehmung von Zeit die Bedingung der Möglichkeit von Erinnerung ist, das heißt, nur die Vergegenwärtigung des Vergangenen ausdrücklich als Vergangenen Erinnerung ist³⁰, auf ein nicht weniger wahres Moment an der menschlichen „*durée intérieure*“³¹ einiges Licht wirft. An diesem, höchst skizzenhaft angedeuteten Ort setzt die Frage, die unseren Zusammenhang betrifft, an: Wie kommt gerade die Einheit (sprich: *memoria*) solchen mehrseitigen „Erlebnisstromes“³² zustande?

Der Einfachheit halber laßt uns ohne weiteres zu einer, für just unseren Stand einschlägigen Studie K. Rahners propädeutischerweise greifen. In seinem, für sein ganzes Denken grundlegenden Buch „Geist in Welt“ untersucht er das Verhältnis von menschlicher Geistigkeit und Sinnlichkeit. Besonders in dem Abschnitt „Die Einbeschlossenheit des *phantasma* in die Wirklichkeit der *species*“ (S. 316—19) arbeitet er eine Lehre über den „*habitus scientiae*“ aus, deren Ergebnisse mir in sich stichhaltig erscheinen, selbst wenn zugestandenermaßen dabei eine Auseinandersetzung mit alternativen beziehungsweise gegensätzlichen Positionen weitgehend fehlt. Alle wesentlichen Punkte zusammenfassend schreibt Rahner:

„die *anima* hat gerade auch als freier Geist in ihrer Weise den Modus, den sie als *actus materiae* hat. Sie nimmt diesen *actus* nicht bloß als solchen (als entsprungenen) zu ihrem Wesen als dadurch vollendetem hinzu, sondern hält ihn auch schon als entspringensollenden bei sich zurück, sie ‚hat‘ daher jeden Modus, der sie als *actus talis subjecti* ‚ist‘, schon als Modus, der ihr als

²⁷ Vgl. G. Picht, Die Erfahrung der Geschichte, Frankfurt/M., 1958, 49.

²⁸ Ebd., 16. Mit seiner ähnlich lautenden Feststellung: „*memoria retinetur oblivio*“ hat Augustinus indes die „*privatio memoriae*“ als ein spezifisch menschliches Phänomen begriffen; vgl. a. a. O., c. 16; 24.

²⁹ Vgl. S. Freud, Gesammelte Werke, herausg. A. Freud, 2/3, 545.

³⁰ Vgl. Aristoteles, De memoria, 450 a 21; dazu vgl. G. Picht, a. a. O., 10 bis 14. Die aristotelische Tradition spiegelt sich wider beispielsweise bei Hobbes (vgl. Leviathan, I, 2, herausg. M. Oakeshott, Oxford, 1960, 6); Locke, (vgl. Essay concerning Human Understanding, II, 10, herausg. A. C. Fraser, Nachdruck: New York, 1959, 194); und Wittgenstein (vgl. Philosophische Untersuchungen, 1969, 8, 542 f.).

³¹ H. Bergson, Introduction à la métaphysique, Oeuvres, Paris, 1959, 200 f.

³² Vgl. E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, II, Husserliana, IV, Den Haag, 1952, 112 f.

einer *res in se subsistens* im voraus zukommt, was natürlich nicht sagen will, sie könne den entspringensollenden Modus haben, ohne daß er auch wirklich entsprungen ist. So hat darum zum Beispiel die *anima* ihre *individuatio* von ihrem Sein als *forma* der *materia* und nur weil sie *actus materiae* wurde, und behält diese dennoch, auch wenn sie nicht mehr *forma corporis* ist. Das gleiche gilt nun vom Erwirken der materiellen Bestimmung durch den freien Geist. Wenn er das *phantasma* erwirkt, bestimmt er sich nicht bloß insofern, als er als *actus materiae* diese Bestimmung als seine materielle in sich aufnimmt, sondern er hat sich schon als freier wirkend bestimmt und kann so diese Bestimmung, die wir früher *species intelligibilis* im engeren Sinn nannten, als abgeschiedene Seele bei sich behalten. Der Geist erwirkt das *phantasma* und hält als freier es immer schon abstrahiert in sich (die *species intelligibilis* im weiteren Sinn); dadurch, daß der Geist das *phantasma* erwirkt, ist er aber auch schon als entspringenlassender Ursprung von seiner Freiheit her in sich bestimmt, logisch bevor er das *phantasma* aufnimmt, und kann diese Bestimmung (die *species intelligibilis* im engeren Sinn) bei sich halten (im *thesaurus specierum* oder als abgeschiedene Seele), auch wenn das *phantasma* als sinnliche Bestimmung nicht mehr gegeben ist³³.

Wenn also unsere Erlebnisse im Bewußtsein einmal stattgefunden haben (oder anders gesagt: wenn unser Bewußtsein unsere Erlebnisse einmal geworden ist), dann ist es in einem gewissen Seinsmodus nicht mehr angebracht, von Vergangenheit in bezug auf sie zu sprechen, da sie an dem Sein des Geistes teilnehmen. Von dem platonischen *locus specierum* sind wir hier weit entfernt; auf dem Niveau einer Epistemologie, die unsere Erkenntnisse als bloße intentionale Abbilder versteht, bewegen wir uns ebenfalls nicht; vielmehr handelt es sich um eine ausgesprochene Erkenntnisontologie. Mit anderen Worten, in uns bewahren Erlebnisse eine Existenz in einem weder bewußten noch unbewußten Modus. Dieses kaum vorstellbare Phänomen erklärt sich dadurch, daß jedwedes menschliche Erlebnis sich aus zwei notwendigen sowie unreduzierbaren Komponenten zusammensetzt: Zeit (das heißt Sinnlichkeit, „Welt“) und Bewußtsein (das heißt Geist). Zeit ermöglicht ein jedes Erlebnis und erfordert nichtsdestotrotz dessen Vergehen. Geist hingegen transzendiert Zeit (denn er vergegenständlicht sie und überwindet ihre Gesetze). Darum bedeutet Zeit das Vergehen des Erlebnisses als solchen, aber nicht das Vergehen dessen geistigen Elementes. Gerade insofern „verharrt“ das einmalige Erlebnis, das heißt als allzeitige — jenseitige — Seinsprägung am Geiste, der Gott im „ewigen Leben“ zu begegnen hat.

In der Zeit ist nicht, sondern wird ein Mensch; in keinem Zeitmoment — egal welchem — kann er darum er selber sein. Infolgedessen muß jedwede präsentische Eschatologie, die Vollendung beansprucht, kategorisch abgelehnt werden; aber auch jedwede Zukunftseschatologie erweist sich

³³ K. Rahnner, Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, München, 1957², 380.

deshalb als mindestens unbefriedigend, wenn nicht schlechthin sinnlos, sei es in Form einer innerweltlichen Utopie irgendwelcher Art oder in Form eines (temporal gedachten) Weiterlebens nach dem Tode. Ferner ist demnach zu verneinen jede Eschatologie oder gar Anthropologie, die den Menschen in seiner Beziehung zu der Gesellschaft oder Umwelt restlos aufgehen läßt. (Damit, sei kurz bemerkt, wird äußerst wenig zu der schwerwiegenden und schwierigen Frage nach der Rolle der Gesellschaft in der Eschatologie gesagt, und zwar lediglich deren Verabsolutierung ausgeräumt. Fürs Übrige dürfen wir die Frage vorläufig auf sich beruhen lassen angesichts dessen, daß hier zunächst bloß eine prinzipielle Hermeneutik anvisiert wird). Die christliche Botschaft verspricht hingegen Vollendung und Glücklichkeit — was möglich ist, nur wenn die Zeit des Menschen (das heißt nicht seine Geschichte, wie sie in der Zeit geschehen ist, sondern wie sie existiert, nachdem sie einmal geschehen ist) selber „aufersteht“³⁴. „Ewiges Leben“ supponiert menschliche Geschichte gerade insofern, als sie in ontologischer *memoria* „gesammelt“ worden ist. Mit anderen Worten, Geschichte ist diejenige Komponente des „ewigen Lebens“, die gerade das Werden zur Geltung bringt. Eben darin verbirgt sich wohl der endgültige Sinn von Geschichte.

Der Tod ist dementsprechend das sublime Zeichen unseres göttlichen Schicksals, auf dem Ganzen des irdischen Lebens eingepreßt. Denn der sich überall proklamierende Tod bezeugt die alles durchtränkende Vorläufigkeit des Lebens. Einerseits strebt der Mensch, genährt von vergangenen Erfahrungen, über sich hinaus nach dem unerschöpflichen Anderen; andererseits aber bestätigt ihm der Tod, daß er zum Scheitern in der Zeit vorherbestimmt ist. Zu einem Ende kommen muß unser zeitliches Leben deshalb, um erst sinnvoll werden zu können.

V. Zusammenfassung

Wissen wir jetzt, infolge unserer Untersuchung, was „ewiges Leben“ ist? Bei weitem nicht; ebensowenig wie Gott es wissen würde, wenn er des Menschen je einmalige, unvorherbestimmbare Lebensgeschichte nicht kraft der göttlichen Vorsehung hinweg kennte. Denn „ewiges Leben“ ist nichts anderes als die je einmalige Synthese von Gott und einem geschicht-

³⁴ Der Gedanke ist keineswegs neu. Vgl. zum Beispiel ders., „Trost der Zeit“, in: *Schriften zur Theologie*, III, Einsiedeln, 1962, 187 f.; ders. Abschnitt über das „Ende der Zeitlichkeit“ in: *Schriften zur Theologie*, X, Einsiedeln, 1972, 185–88; Georg Hoffmann, *Das Problem der Letzten Dinge in der neueren evangelischen Theologie*, Göttingen, 1929, 110; H. Urs von Balthasar, „Der Tod im heutigen Denken“, *Anima*, 11 (1956), 299; E. Schillebeeckx, „Einige hermeneutische Überlegungen zur Eschatologie“, 21–23.

lichen Menschen. Doch ist unsere Ignoranz immerhin eine *docta ignorantia* geworden: wir wissen zwar nichts Konkretes, aber wir haben ein hermeneutisches Prinzip eruiert, das uns ein Vorwissen von den Grenzen des „ewigen Lebens“ gestattet. Was „ewiges Leben“ also nicht sein kann, davon wissen wir nun ein wenig. Das ist mindestens das beabsichtigte Ergebnis dieses Aufsatzes.

Das Heil kann den Menschen unmöglich zerstören. Vielmehr supponiert es den Menschen: (1) in seiner Ganzheit, mitsamt (2) seiner dynamischen, nie abgeschlossenen Selbsttranszendenz und (3) seiner ganzen Geschichte. Ohne alle drei Momente wäre er eine vergeudete Energie oder eine leblose Essenz; und seine Lebensgeschichte sinnlos.

Somit zeigt uns schon allein der anthropologische Faktor, daß das Jenseits ewig ein ungeheures Mysterium wird bleiben müssen. Will man dann den anderen, den eigentlich göttlichen Faktor bedenken, so wird jedes Denken alsbald paralysiert.

Die Provinzialkonzilien von Mainz und Trier aus dem Jahre 1549 und ihre Bedeutung für die Liturgiereform

Von Professor Dr. Johannes Beumer SJ, Frankfurt

In der scharfen Auseinandersetzung mit Luther und dem Protestantismus sah sich die Kirche Deutschlands zunächst beinahe allein auf die eigenen Kräfte angewiesen, und darum wurden von 1527 an dort allenthalben Diözesansynoden und Provinzialkonzilien abgehalten. Ihre Zahl ist so groß, daß sie nicht wenig Erstaunen hervorrufen muß¹. Etwas mag zu ihrer Häufigkeit beigetragen haben, daß der Kardinal-Legat in Deutschland, Lorenzo Campeggi, die Anwendung gerade dieses Mittels für die deutschen Verhältnisse zu Regensburg angeregt hatte². Aber auch nach der Eröffnung des Trienter Konzils (1545) nahmen die Partikularsynoden ihren Fortgang, besonders seit der Verlegung der allgemeinen Kircherversammlung nach Bologna (im März 1547), weil der Kaiser und die von ihm abhängigen Bischöfe und Fürsten die Beschlüsse nicht anerkennen wollten, die an einem Ort außerhalb des Reiches (im Gegensatz zu Trient) gefaßt werden sollten.

Die auf den deutschen Provinzialkonzilien der Reformationszeit vorgelegten Themen waren mannigfacher Art. Soweit sie direkt das eigentliche Glaubensgut betrafen, wurden sie bald durch die Trienter Dekrete überholt, und etwas Ähnliches kann für die Anregungen gelten, die sich auf die sittliche Erneuerung von Klerus und Volk in disziplinären Fragen bezogen. Dagegen können die liturgischen Bestimmungen der deutschen Synoden einen gewissen Eigenwert beanspruchen; denn damit wurden zum Teil neue Wege gewiesen, die leider meistens zu Trient nicht weiter verfolgt wurden. Die Zeichen und die Nöte der damaligen Zeit traten eben auf deutschem Boden deutlicher hervor, und unter der Rücksicht der Liturgiereform verdienen die Provinzialkonzilien von Mainz und Trier aus

¹ Diese Konzilien sind in der Sammlung enthalten: *Concilia Germaniae*, ed. J. Fr. Schannat, J. Hartzheim et H. Scholl S. J., Tomus VI, Köln 1765. Hierauf beziehen sich die in Klammern gesetzte Zahlen des Textes. Für Trier findet sich der Text auch bei J. J. Blattau, *Statuta synodalia, ordinationes et mandata archidioecesis Trevirensis*, Bd. 2, Augustae Trevirorum 1844, 166—185.

² *Caeterum quo major fiat conjunctio, firmaque magis inter Provinciales stabiliatur concordia, totius Provinciae antiquum morem Synodorum innovantes statuimus: ut singulo triennio post Pascha Provinciale Concilium celebretur* (203).

dem Jahre 1549 gesteigerte Aufmerksamkeit, zumal da die beiden Metropolen je für sich einen großen Umfang als Kirchenprovinzen beherrschten³.

Der Inhalt der Glaubens- und Disziplindekrete ist, wie es für die Reformationszeit nicht anders erwartet werden kann, vielfach durch den konfessionellen Gegensatz bestimmt. Jedoch drängt sich dabei jede Art von Polemik nicht über Gebühr in den Vordergrund. Daß die Liturgie — damals hätte man eher von den „Zeremonien“ gesprochen — ebenfalls stärker berücksichtigt wird, erklärt sich ähnlich zwanglos aus den Zeitumständen. Auf diesem Gebiet gab es ja auch genug an Mißständen zu beseitigen, und die beiden Provinzialkonzilien ließen schon in Ansätzen die Aufgeschlossenheit für die wahren Bedürfnisse der Kirche erkennen.

In der chronologischen Abfolge schließt sich die Synode von Trier unmittelbar der von Mainz an. Aber der zeitliche Abstand ist so gering, daß wohl kaum eine Abhängigkeit vermutet werden kann⁴. Immerhin sind die sachlichen Übereinstimmungen bedeutend, die indes wegen der gemeinsamen Anliegen verständlich sein dürften. Jedenfalls hat das Trierer Provinzialkonzil den Vorzug aufzuweisen, daß es intensiver auf die liturgischen Belange eingeht.

I. Das Mainzer Provinzialkonzil

Vorhergegangen war eine Diözesansynode, im Jahre 1527, noch unter dem Kurfürsten Albrecht von Brandenburg. Aber die Akten bringen darüber keine Einzelheiten, außer einer längeren Eröffnungsrede durch Friedrich Nausea (205—209), der seit kurzem die Stelle eines Dompredigers zu Mainz innehatte und später Bischof von Wien und Gesandter des Königs Ferdinand auf dem Trienter Konzil wurde.

Das Mainzer Provinzialkonzil fand dann in der Regierungszeit des Kurfürsten Sebastian von Heusenstamm (1545—1555) statt, und zwar am 6. Mai des Jahres 1549 (563—594). Von den Suffraganbischöfen war nur der von Eichstätt persönlich erschienen, während die übrigen ihre Vertreter gesandt hatten. Den Hauptteil der Dekrete nehmen die „Capitula ad fidem pertinentia“ ein (566—576), die jedoch hier für unsere Zwecke weni-

³ Der Metropolitanbereich von Mainz erstreckte sich nach Osten und vor allem nach Süden bis in die Schweiz, während die Suffraganbistümer von Trier im Westen lagen (Verdun, Metz, Toul, und dieser Stand blieb bis zum Jahre 1802).

⁴ Das Mainzer Konzil wurde auf den 6. Mai 1549 einberufen (565), und das Trierer wurde am 13. Mai desselben Jahres abgeschlossen (608).

ger bedeutsam sind. Nur das eine könnte allenfalls kurz erwähnt werden, daß den Ordensleuten (*religiosi*) verboten wird, ohne Zustimmung des betreffenden Pfarrers die Sakramente der Buße und des Altares zu spenden (571), und ferner noch, daß für die Verehrung der Bilder und Reliquien von Heiligen trotz der grundsätzlich positiven Einstellung des Konzils auch ein mahnendes Wort ergeht, allen Schein des Aberglaubens fernzuhalten (574).

Angeschlossen sind dann die „*Capitula ad mores pertinentia*“ (576—593). Vieles kann hier das Interesse der Liturgiewissenschaft wecken. Einiges mutet zwar noch recht „mittelalterlich“ an, so zum Beispiel wenn die Sorge für den ordnungsgemäßen Besuch der Gottesdienste in erster Linie den weltlichen Beamten des Kurfürsten (*praefecti*) übertragen wird (577), aber auf der anderen Seite ist nicht zu übersehen, daß auch die Priester zu einer würdigen, einladenden Feier des Meßopfers aufgefordert sind. Die bei diesen Geboten und Verboten angewandte Ausdrucksweise läßt an Kraft und Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig: „*Presbyter vero, qui vespertinam computationem usque ad intempestam noctem produxerit, et mane, adhuc hesternam crapulam eructans celebrare praesumpserit, aut, qui hoc sacro Mysterio ad superstitiones abuti ausus fuerit, Praelati sui arbitrio severe puniatur. Similiter et hi, qui talem vitae turpitudinem, levitatem aut negligentiam ad celebrationem Missarum attulerint, ut et plebis animos offendant, et ab hoc Sacro abhorre faciant, Praelatorum suorum auctoritate coerceantur*“ (578). Wichtig erscheint noch, daß der Häufung von Benefizien in ein und derselben Hand Einhalt geboten wird, wenn auch begründete Ausnahmen zugelassen sind (580).

Bedeutsamer sind, wenigstens für den liturgiegeschichtlichen Standpunkt, ohne Zweifel andere Bestimmungen, die schon eine fortschrittliche Tendenz aufweisen und zudem eine gewisse Rücksicht auf berechnete Forderungen der Protestanten bekunden. So wird eingeschärft: „Kein Priester soll es wagen, allein zur Feier der Messe hinzutreten, sondern wenigstens den einen oder den anderen gleichsam als Zeugen verwenden, die das, was im Namen der Öffentlichkeit vor sich geht, als gültig anerkennen und zu den öffentlichen Gebeten im Namen der Kirche die Antwort geben sollen“ (578). Wenn damit die Einzelmessen schon in etwa ihres rein privaten Charakters entkleidet werden, so geschieht dies in noch stärkerem Maße durch die folgende Anordnung des Konzils: „Von nun an sollen während der Zeit der Predigt oder unter der feierlichen Messe keine anderen besonderen Messen gehalten werden, vielmehr sollen diese entweder der Predigt und dem feierlichen Amt vorausgehen, oder sie sollen auf eine andere Zeit verschoben werden, weil sonst das Volk, nach verschiedenen Seiten abgelenkt, nicht genügend auf das Amt oder die Predigt achten kann“ (578). Die Ordnung des kirchlichen Kalenders wird dahin geregelt,

daß „die Heiligenfeste, die auf einen Sonntag fallen, nach unserer Meinung abzuschaffen sind; sie sollen auf einen vorausgegangenen oder nachfolgenden Wochentag verlegt werden, damit dem Herrn sämtlicher Heiligen seine Festfeier erhalten bleibe, ausgenommen sind die Feste der Heiligen Jungfrau, der Apostel und andere Hochfeste“ (579)⁵.

Von einschneidender Bedeutung für die Zukunft konnte die Durchsicht der liturgischen Bücher werden. Das Konzil erließ hierüber ein gut bedachtes Dekret: „Weil die Lage der Dinge es verlangt, daß auch die Meßbücher, Antiphonarien, Agenden und Breviere durch gelehrte und fromme Männer geprüft und gereinigt werden, so halten wir dafür, daß diese besonders notwendige und für die Kirche nutzbringende Mühe von den einzelnen Bischöfen der Provinz geleistet werden muß, mit Hilfe von Männern, die dazu geeignet sind; diese sollen ihre Ansicht über die Verbesserung der Bücher zuerst an ihren Ortsbischof und danach an den Metropoliten gelangen lassen, damit in gemeinsamer Beratung eine vernünftige und, soweit das geschehen kann, einheitliche Feier des göttlichen Offiziums in allen Kirchen der Provinz aufgenommen und beibehalten werde“ (579). Allerdings war ein derartiger Beschluß nicht absolut neu, da bereits das Kölner Provinzialkonzil aus dem Jahre 1536 ein ähnliches Dekret erlassen hatte⁶.

II. Das Provinzialkonzil von Trier

Auch hier war eine Diözesansynode vorausgegangen, und zwar am 30. Oktober 1548. Aber dieses Mal vermelden die Akten (398—414) ausführlich die Einzelheiten, nicht allein das „Mandatum convocationis“ des Kurfürsten Johannes von Isenburg (seit 1547) und die Eröffnungsrede des

⁵ In einer von der Diözesansynode in Straßburg aufgestellten Liste sind neben den Herrenfesten folgende Marienfeste aufgezählt: Purificationis, Annunciationis, Visitationis, Assumptionis, Nativitatis, Praesentationis, Conceptionis. Dazu kommen als Heiligenfeste: Omnium Apostolorum, Johannis Baptistae, Mariae Magdaleneae, Sancti Laurentii, Michaelis, Omnium Sanctorum, Sancti Martini, Dedicatio Templi. Weitere Feste sind der ortsgebundenen Praxis überlassen (498).

⁶ *Peculiaria Missarum argumenta, recens praeter veterum institutionem inventa, etiam Patribus displicuerunt, quod tantum mysterium pro affectu cujuslibet tractari non debeat. Prosas (Sequenzen) indoctas, nuperrime Missalibus caeco quodam judicio inventas, praetermittere per nos liceret. Videbimur ergo operae pretium facturi, si Missalia perinde atque Breviaria pervideri curemus, ut amputatis superfluis, et quae superstitiosius invecta videri possint, ea tantum, quae dignitati Ecclesiae, et priscis institutis consentanea fuerint, relinquantur* (255).

Doktor Pelargus⁷, sondern auch den gesamten Wortlaut der „*Edicta Synodi Dioecessanae Treverensis*“. Freilich ist in ihnen nichts enthalten, was über die bei einer solchen Synode gebräuchlichen Anordnungen hinausginge, insbesondere nichts, was sich unmittelbar auf eine Reform der Liturgie bezöge. Von Interesse mag es sein, daß der Weihbischof, dem im Unterschied zum Erzbischof die ganze Arbeit bei den Visitationen und Weihehandlungen oblag, ein Schuldbekenntnis vorbrachte, wonach ihm dann seitens der versammelten Prälaten und Dechanten Entlastung zuteil wurde (407). Am Schlusse steht ein recht scharfes „*Mandatum contra concubenarios*“ aus der Feder des Kurfürsten (unterschrieben: *Datum ex oppido nostro Witlich, die XXX. mensis octobris*“).

Das Provinzialkonzil wurde nach Trier für den 13. Mai 1549 einberufen. An der Spitze der Dekrete steht das feierliche Einladungsschreiben des Kurfürsten: „*Joannes Dei gratia sanctae Treverensis Ecclesiae Archiepiscopus, sacri Romani Imperii per Galliam et regnum Arelatense Archicancellarius et Princeps Elector, ad perpetuam rei memoriam*“ (595—596). Aus der Reihe der Suffraganbischöfe war der von Verdun persönlich erschienen, die übrigen hatten Vertreter entsandt. Die Beschlüsse sind nicht nach Glaubenslehre und kirchlicher Disziplin getrennt, sondern bilden eine Einheit. Den liturgischen Bestimmungen ist indes dabei ein in sich geschlossener Abschnitt gewidmet (600—601), aus dem nun hier das mitgeteilt werden soll, was von größerer Bedeutung ist.

Nach einer allgemein gehaltenen Ermahnung, das eucharistische Opfer würdig und gemäß den Zeremonien der Römischen Kirche zu feiern, heißt es dann: „Wenn sich der Priester, um die Messe zu halten, mit den Dienern in der Sakristei ankleidet, soll niemand es sich herausnehmen, dort zusammen zu schwätzen (*confabulari*), damit seine und der Diener Andacht nicht gestört werde. Wenn er aus der Sakristei an den Altar geht oder nach der Messe dorthin zurückkehrt, sollen alle aufstehen, ebenso wenn die Diener in sakraler Kleidung nach der Lesung von Evangelium, Epistel oder Homilie vorübergehen. Solange der Priester vor der Messe das Schuldbekenntnis spricht, gemäß der Gewohnheit, sollen die Diener sich keinesfalls damit beschäftigen, die Lichter anzuzünden, oder mit anderen Dingen, die den Geist ablenken, sondern an der Seite des Priesters stehen, sein Bekenntnis verfolgen und für einander im Namen der Kirche beten ... Bei dem feierlichen Amt dürfen die Präfation und das Vaterunser nicht still gebetet oder abgebrochen werden. So müssen auch das Glaubensbekenntnis, die Epistel und das Evangelium vollständig, deutlich und laut

⁷ Ambrosius Storch (latinisiert: Pelargus) war Dominikaner. Er fand sich am 14. Mai 1446 als Prokurator des Trierer Erzbischofs in Trient ein und fungierte auch später noch als Konzilstheologe.

gesungen werden. Weiter ist nicht zu dulden, daß der Chor die Worte des Priesters oder des Subdiakons gleich zu Beginn der Lesung unterbricht, um das Graduale, den Tractus oder das Allelujah zu singen, als ob das genüge, daß die Anwesenden wüßten, welche Lesung oder Epistel es sei. Wenn das Evangelium in dem Hochamt gesungen wird, empfiehlt es sich, ein Zeichen mit der Glocke zu geben, damit die Laien in der Nähe (der Kirche) zu der Elevation des Leibes und Blutes des Herrn eingeladen werden. Bei der Elevation des Leibes und Blutes Christi und auch nachher bis zum Gesang des Agnus Dei soll die Orgel schweigen. Es werde dann keine Antiphon gesungen, weder für den Frieden noch gegen die Pest und die Sterblichkeit, sondern ein jeder soll für sich schweigend, entweder auf den Knien oder zu Boden hingestreckt, des Leidens und des Todes Christi gedenken und dem Erlöser für die durch seinen Tod in reichem Maße erlangten Wohltaten danksagen“ (600).

Obschon diese und ähnliche Bestimmungen nur das Äußere der Meßfeier berühren, so decken sie doch die vorhandenen Mißbräuche auf und wollen Abhilfe schaffen. Immerhin haben die folgenden Beschlüsse für die Liturgiereform einen größeren Wert; denn in ihnen wird der öffentliche Charakter der Meßfeier hervorgehoben.

„Wir setzen ferner fest, ja wir erneuern die Satzungen der alten Väter, daß es keinem Priester erlaubt ist, während des Hochamtes in der Kirche eine (andere) heilige Handlung zu vollziehen, sondern sie sollen die Privatmessen vorher absolvieren, damit es allen möglich ist, zum Hochamt zusammenzukommen und damit der Chor voll und geschlossener sei, um Gott einen volleren und reineren Kult darzubringen . . . In der Erneuerung des alten Kanons verbieten wir, daß kein Priester es wage, die öffentliche Meßfeier zu halten, es sei denn in Anwesenheit von mindestens zwei Personen. Wenn das in einer Privatmesse nicht leicht geschehen kann, so muß wenigstens einer anwesend sein, der für die Antworten eintritt“ (600). Eine besondere Verfügung untersagt, daß letzteres durch einen illegitimen Sohn des Priesters erfolge oder gar durch die Frau, mit der jener in ungesetzlicher Verbindung steht⁸. Wegen der liturgischen Texte ergeht dieses Dekret: „Wir ordnen weiter an, daß in den einzelnen Diözesen unserer Provinz die Meßoffizien gesungen oder gelesen werden, wie es in dem gewohnten Missale einer jeden Diözese vorgeschrieben ist. Wenn aber eine Diözese keine eigene Ordnung des Missale hat, so wird sie sich nach der Weise des Missale unserer Trierer Kirche richten, und keiner darf öffentlich oder privat andere Missalien gebrauchen, und das soll auch für die Breviere gelten“ (601).

⁸ *Sed ita, ne sit proles illegitima, quam omnino patre celebrante Altari adstare prohibemus, multo magis concubinam, si quam habuit.*

Eine eigene Sorge verwendet das Konzil auf die Ordnung des Festkalenders (601). Trefflich wird erkannt, daß die Feiertage allzu sehr angehäuft sind, nicht gerade zur Förderung der Frömmigkeit, wohl aber zum Schaden für die armen Leute, die mit Rücksicht auf deren Familie die gebotene Arbeitsruhe als Last empfinden. Deshalb solle die Zahl der Festtage eingeschränkt werden. Was jedoch dann zu diesem Zweck anbefohlen wird, entspricht wohl kaum den Erwartungen. Denn außer den Sonntagen, den Festen des Herrn, der Gottesmutter und der Apostel verbleiben noch folgende Tage zu Ehren der Heiligen in Kraft: Magdalena, Laurentius, Michael, Allerheiligen, Martin, Katharina und Nikolaus⁹. Hinzu kommen für die Stadt Trier: Maximin, Simeon, Mariä Heimsuchung, Helena, Paulin, Übertragung der Reliquien von Maternus und Eucharis; außerdem allgemein in den verschiedenen Städten und Pfarreien die Tage der Kirchweihe und der Patrozinien. Damit nun doch die Zahl der Feste vermindert werde, ist folgende eigenartige und vielleicht nicht allzu glückliche Änderung eingeführt: Einige Tage sollen nur „halbe“ Feiertage sein, das heißt mit Verpflichtung zum Besuch des Gottesdienstes und zur Arbeitsruhe am Morgen, aber nicht für den Nachmittag. Davon sind betroffen: Fest der Unschuldigen Kinder, Aschermittwoch, Karfreitag, Gründonnerstag, Karsamstag, Markustag, die drei Bittage, Gedächtnis Allerseelen und die Stationstage der Trierer Kirche, die nicht näher bezeichnet werden (*dies stationum, quos Ecclesia nostra Treverensis in diebus aliorum Patronorum, vel pro specialibus rogationibus, ab antiquo introductis, in civitate nostra Treverensi, vel ejus suburbio observatis*¹⁰). Ähnliches sollte auch für die Suffraganbistümer je nach der Gewohnheit Geltung haben. Zum Schluß werden dann noch die weltlichen Behörden (*Magistratus ac Rectores*) dazu aufgefordert, für den Besuch des Gottesdienstes und für die Einhaltung der Ruhe an den gebotenen Feiertagen Sorge zu tragen¹¹.

Das sind die Dekrete des Trierer Provinzialkonzils, soweit sie die Reform der Liturgie betreffen. Ebenso wie für Mainz wird es ungemein schwierig sein, ihre praktische Durchführung insgesamt und im einzelnen festzuhalten¹².

⁹ Nach dem Text bei Blattau (175) auch die beiden auf Ostern und Pfingsten folgenden Tage sowie Johannes d. T. und Kreuzerhöhung.

¹⁰ Zu den Trierer Stationen vgl. A. Kurzeja, *Der älteste Liber ordinarius der Trierer Domkirche* (= LQF 52) Münster 1970, 251–349.

¹¹ Hinzugefügt ist: *Neque tempore Divinorum, et praesertim hora, qua Concionatores verba faciunt ad populum, patiantur cives vacantes otiosis fabulis in foro stantes.*

¹² J. A. Jungmann SJ behauptet von der Reform des Missale: „Zur Durchführung eines so umschriebenen Programms kam es weder hier [in Mainz] noch in anderen Kirchenprovinzen“ (*Missarum Sollemnia I*, Freiburg 1958, 175). Es ist aber zu beachten, daß die von Trient ausgehende Reform bald alles andere verdrängte.

III. Die Parallelen zu Mainz und Trier auf dem Trienter Konzil

Eine direkte Einwirkung der beiden Provinzialsynoden auf die allgemeine Kirchenversammlung ist von vorneherein wenig wahrscheinlich. Zwar waren die Erzbischöfe von Mainz und Trier in Trient bei der für die liturgischen Fragen entscheidenden Sitzung persönlich zugegen¹³, und sie setzten sich auch dafür ein, daß dem von einigen Nationen geäußerten Wunsch nach der Gewährung des Laienkelches durch das Konzil entsprochen werde¹⁴, aber an den gleichzeitigen Diskussionen bezüglich der Liturgiereform nahmen sie keinen aktiven Anteil¹⁵. Darum darf man nicht ohne weiteres etwaige sachliche Übereinstimmungen als Abhängigkeit des Tridentinums von den beiden vorausgegangenen Provinzialkonzilien auslegen.

Schon früh waren der Trienter Kirchenversammlung Verbesserungsvorschläge zugeleitet worden, die unter anderem auch die Liturgie betrafen, so zum Beispiel von Friedrich Nausea, dem Bischof von Wien, recht ausführlich im Juni 1543¹⁶, also bevor die Provinzialkonzilien zu Mainz und Trier stattgefunden hatten. Bei den Verhandlungen des Jahres 1552 kamen in Trient unter der Rücksicht der Liturgie nur die Fragen zur Debatte, die sich mit der Abwehr der protestantischen Vorwürfe gegen die Privatmessen befaßten¹⁷, außerdem ging es um die von den Reformatoren eingeführten Neuerungen, wie das laute Rezitieren des Meßkanons beziehungsweise der Konsekrationsworte und der allgemeinen Verwendung der Volkssprache in der Liturgie¹⁸. Größere Ähnlichkeit mit den

¹³ Die Akten vermelden: *Die sabbati 29. eiusdem mensis Augusti (anni 1551) applicuerunt Tridentinum III. ac RR DD. Sebastianus Heusenstein (!) archiepiscopus Moguntinus, et Ioannes ab Isenburg, archiepiscopus Treverensis, sacri Romani imperii principes electores, quorum adventus totum concilium mirum in modum exhilaravit* .. (CT VII 1, 82, 1—7). Sie erhielten einen eigenen Ehrenplatz vor den anderen Erzbischöfen. — Mit „CT“ sind von nun an die Akten des Trienter Konzils nach der Ausgabe der Görresgesellschaft zitiert (Band, Seite und Zeile).

¹⁴ CT VII 1, 144, 35—40 und 145, 6—7.

¹⁵ Auch Nausea schwang sich darüber aus, obschon er früher in seiner Denkschrift für Papst und Konzil eine Einschränkung der Privatmessen empfohlen hatte.

¹⁶ CT XII, 364—431. — Eine Einschränkung der Privatmessen ist dort mit folgenden Worten anempfohlen: *Conduceret nullam privatam celebrari missam sub id tempus, quo peragitur summa missa, quodque moderatio esset privatarum missarum, utpote ne per eas fieret a sordidis et indoctis sacrificulis* (Meßpriester, Altaristen) *quasi publica earundem nundinato, symonia et hominum male viventium fiduca* (CT XII, 421, 6—9).

¹⁷ Z. B.: CT VIII 754, 3—5.

¹⁸ Z. B.: CT VIII 753, 33—39.

Mainzer und Trierer Dekreten hat allein eine Liste von „Mißbräuchen“ aufzuweisen, die von einer eigens zu diesem Zweck eingesetzten Kommission (am 26. Juli 1562) dem Konzil einige Monate danach (am 8. August) übergeben worden war¹⁹. Jedoch hatten inzwischen die beiden Kurfürsten das Konzil schon längst verlassen²⁰, und unter den Mitgliedern der genannten Kommission befand sich kein einziger Bischof, der, soweit das bekannt ist, mit ihnen in näherer Verbindung gestanden hätte²¹. Trotzdem dürfte es nicht ohne Nutzen sein, die einzelnen Punkte hervorzuheben, in denen wenigstens der Sache nach auffallende Parallelen vorliegen.

Die Liste stellt, wie H. Jedin zutreffend gesagt hat, „das umfassendste Sammelbecken liturgischer Reformideen“ dar²². Die darin gemachten Beanstandungen sind nicht alle gleichwertig, da neben den ernst zu nehmenden hie und da auch recht kleinliche stehen²³. Übrigens sollte in das endgültige „*Decretum de observandis et evitandis in celebratione missae*“ vom 17. September 1562 nur ein ganz geringer Bruchteil Aufnahme finden²⁴. Aus dem „*Catalogus abusuum*“ seien hier nun einige Einzelheiten angeführt, die in etwa an die Beschlüsse der beiden deutschen Provinzialkonzilien erinnern²⁵: Zu der gleichen Zeit sind mehrere Privatmessen in unmittelbarer Nähe zu vermeiden, insbesondere während des gesungenen Hochamtes (918, 6—11); die Anwesenheit von mindestens zwei Zuhörern ist immer erforderlich (918, 29—30); der Priester darf nicht während des Schuldbekenntnisses den Altar und das Meßbuch zubereiten (920, 9—10); er soll ferner nicht vor der Messe, wenn er schon angekleidet ist, schwätzen

¹⁹ CT VIII 916—924.

²⁰ Am 11. bzw. 16. März 1552 (CT VII 1, 507, 18—20 und 510, 17—21). Für den Trierer Kurfürsten wird an der ersten Stelle als Grund angeführt: *Cum esset valde valetudinarius plurimumque aer istius regionis adversaretur nec posset hic Tridenti absque ingenti periculo vitae diutius commorari*.

²¹ Der einzige Bischof, der unter den international zusammengesetzten Mitgliedern als Deutscher (*Germanus*) genannt wird, ist der Bischof von Lavant (Kärnten), Herkules Rettinger (CT VIII 721, 19).

²² H. Jedin, Das Konzil von Trient und die Reform des Römischen Meßbuches (Liturgisches Leben 6 [1939] 30—66, hier 47).

²³ So wird u. a. bemängelt, daß schon vor der Konsekration Brot und Wein „*hostia sancta et immaculata, oblatio pro vivis et defunctis*“ und „*calix salutaris*“ genannt sind, daß so viele Kreuzzeichen zu machen sind; es solle bei jeder Messe als Diener im klerikalen Gewand, mit Tonsur und Chorrock ein Kleriker zugegen sein, es müsse verboten sein, Birett oder Handschuhe oder andere profane Gegenstände auf den Altar zu legen.

²⁴ CT VIII 962, 28—963, 31. — Es handelt sich um Mißstände, die unter den Begriffen Habsucht, Ehrfurchtslosigkeit und Aberglaube zusammengefaßt werden können.

²⁵ Die hier in Klammern gesetzten Zahlen beziehen sich auf CT VIII (Seite, Zeile).

und umhergehen (920, 9—10); dasselbe ist für die Zuhörer während der ganzen Opferfeier verboten (921, 17—20); endlich wird eine Verbesserung der Missalien (*reformatur*) in Vorschlag gebracht (921, 43). Die letztere Anregung ist im Lauf der Konzilsverhandlungen von Anfang an des öfteren gegeben worden²⁶.

Dieses Anliegen ist indes schon älter. So hatte ein Ausschuß der weltlichen Fürsten auf dem Reichstag zu Speyer im Jahre 1526 den Antrag gestellt: „Das die erzbischoff, bischoff und Ordinarij locorum sollen einsehens haben etlicher sequentzen vnd anderer stuck halben, die der messe anhengig, auch die neuen messen vnd historien, die von neuem geordnet vnd nichts dan allein aberglauben vnd superstitiones uff inen tragen vnd vngewiss vnd unbewert schrifft in sich halten, abgethan und das boß in pesserung gestelt werdt²⁷.“ Für die deutsche Nation überreichten dann die kaiserlichen Gesandten der Konzilsleitung am 6. Juni 1562 eine dementsprechende Forderung²⁸. Aber auch trotz gelegentlicher Vorstöße einiger Bischöfe zu Trient mußte die Durchführung auf ruhigere Zeiten verschoben werden. Papst Pius IV. setzte nach Abschluß des Konzils — anscheinend noch im Jahre 1564 — eine Kommission für die Reform des Meßbuches ein, die bald danach, unter dessen Nachfolger Papst Pius V. erweitert, als Ergebnis ihrer Arbeiten das neue Meßbuch herausgab: „Missale Romanum ex decreto ss. Concilii Tridentini restitutum, Pii V. Pont. Max. iussu editum“; und damit war für lange Zeit ein verbindliches Einheitsmissale geschaffen, das vielen Wünschen entsprach, namentlich auch durch die Verminderung der Heiligenfeste im Kirchenkalender, obschon bei der „Aufräumarbeit“ einige in sich wertvolle Stücke an Gebeten und Zereemonien verschwinden mußten und außerdem etwas einseitig die alte Litur-

²⁶ Die einschlägigen Texte finden sich schon vereinigt bei: H. Jedin, Das Konzil von Trient und die Reform des Römischen Meßbuches (Liturgisches Leben 6 [1939] 30—66). Vgl. auch von dems.: Das Konzil von Trient und die Reform der liturgischen Bücher (Ephemerides liturgicae 59 [1945] 5—38).

²⁷ J. Ney, Analekten zur Geschichte des Reichstags zu Speyer im Jahre 1526 (Zeitschrift für Kirchengeschichte 9 [1888] 145).

²⁸ *Petitiones a Caes. M^{is} consiliariis et aliis a S. M^{te} deputatis exhibitae, ut earum a s. synodo Tridentina aliqua habeatur ratio ac consideratio* (CT XIII 661—685). — Es wird jedoch keine Vereinheitlichung der liturgischen Bücher verlangt, sondern nur „*Libri Missales, graduales, antiphonarii, agenda et breviaria religiose et diligenter recognoscantur et repurgentur*“ (CT 671, 18—19). H. Jedin bemerkt hierzu: „Also eine kritische Sichtung des Bestandes; die von Theologen wie Nausea, der Kölner Diözesansynode und den Provinzialkonzilien angedeutete Zentralidee: die Messe als öffentlicher Opfergottesdienst der Gemeinde, tritt in dem hauptsächlich von Laien verfaßten Reformlibell zurück“ (Das Konzil von Trient und die Reform des Römischen Meßbuches 44 f.).

gie gerade der Stadt Rom — man denke nur an die Heiligen im Meßkanon — Aufnahme gefunden hatte²⁹.

Das Konzil von Trient bildete zusammen mit der Edition des neuen Missale einen gewissen Abschluß der liturgischen Entwicklung. Inwieweit die vorausgegangenen deutschen Provinzialkonzilien an dem Endergebnis direkt beteiligt waren³⁰, läßt sich im einzelnen schwer bestimmen, weil die Verbindungslinien nicht sehr ausgeprägt sind; neben den beiden Erzbischöfen kommen noch für Mainz Friedrich Nausea und für Trier der Dominikaner Ambrosius Pelargus in Betracht. Andererseits hatten die Synoden in Deutschland, wozu andere Erlasse, auch von staatlichen Stellen aus³¹, mitgewirkt haben, ein weiter gestecktes Ziel der liturgischen Erneuerung angestrebt, zumal durch die Wiederherstellung des Öffentlichkeitscharakters der Messe und der so gestärkten Gemeinschaft zwischen Priester und Volk; denn eine, selbst maßvoll gehaltene Einschränkung der Privatmessen war durch das Konzil nicht ausgesprochen worden³².

²⁹ J. A. Jungmann SJ erläutert gut: „Die Kommission hat also das Ideal zur Rückkehr zur stadtrömischen Liturgie, und zwar zur stadtrömischen Liturgie einer um Jahrhunderte zurückliegenden Vorzeit vor Augen gehabt. Damit stimmt auch überein ihre Strenge gegenüber der in anderen Meßbüchern ausgebreiteten Überfülle von Sequenzen, unter denen doch, auch abgesehen von den vier, die beibehalten wurden, echte Perlen waren, die den Glanz mancher Festfeier hätten erhöhen können; aber sie waren junge Gewächse und waren in Rom und in Italien nie heimisch gewesen; außerdem mochte ihr unklassischer Rhythmus dem humanistischen Zeitgeschmack nicht genügen“ (Missarum Sollemnia I, Freiburg 1958, 180).

³⁰ Zu erwähnen ist noch die kaiserliche „Formula reformationis“ aus dem Jahre 1548, in der bestimmt wird: *Debentque Episcopi pro officio suo huic repurgationi [missalium], adhibitis ad eam rem viris doctis dare operam, quo pura, emendata, certa et solida existant omnia, quae in sacratissimo illo officio dicuntur* (ed. Hartzheim VI, 755).

³¹ Die eben genannte Reformationsformel hatte noch zusätzlich verlangt: *Nec concionis tempore ulla Missa celebretur, qua populus ab auscultatione distrahatur. Sed neque sub Sacro sollemni convenit, ut coram populo eodem legantur etiam Missae speciales, quibus huc illuc populus distrahatur, avoceturque, ut nulli Sacro satis intendat ... Nec convenit, ut sub elevatione sacrae Hostiae cantentur antiphonae, ad hoc Sacrificium non proprie pertinentes* (ed. Hartzheim 755 f.).

³² Die 22. Sitzung hat lediglich erklärt: *(Synodus) Missas illas, in quibus solus sacerdos sacramentaliter communicat, (non) ut privatae et illicitas damnat, sed probat atque commendat, si quidem illae quoque Missae vere communes censi debent, partim quod in eis populus spiritualiter communicet, partim vero, quod a publico Ecclesiae ministro non pro se tantum, sed pro omnibus fidelibus, qui ad Corpus Christi pertinent, celebrantur* (Denzinger-Schönmetzer nr. 1747). — Neben diesem dogmatischen Gesichtspunkt hätte ohne dessen Beeinträchtigung auch der liturgische zur Sprache kommen können.

Gnosis und Metanoia

Die anthropologische Sicht der Buße bei Klemens von Alexandrien¹

In der gegenwärtigen innerkirchlichen Diskussion über die Buße, in der besonders die Voraussetzungen und Bedingungen für die Sakramentalität des Bußgeschehens erörtert werden, könnte es angebracht sein, den Blick einmal zurückzulenken auf ein Stadium des theologischen Denkens, das noch keinem festen Sakramentsbegriff in der Frage der Buße verpflichtet war und das vor der Aufgabe stand, zwischen den Extremen des Rigorismus und des Laxismus eine theologisch-anthropologische Grundlegung des Bußvollzuges zu erarbeiten.

Diese Aufgabe wird — nach vorangehender praktisch-seelsorglicher Bemühung im Hirten des Hermas — erstmals von Klemens von Alexandrien in weiter ausgreifendem spekulativem Zusammenhang in Angriff genommen. Wenn wir seine Auffassungen hinsichtlich der Buße thematisch erörtern wollen, müssen wir die Systematisierung bis an die Grenze des Zulässigen vorantreiben, da Klemens seine Gedanken über diesen Gegenstand ebenso wie über andere wichtige Fragen nur auf Nebenlinien seiner Darstellung preisgibt. Das liegt begründet in seinem assoziativen, stromatischen (das heißt teppichhaften) Kompositionsverfahren — die Hauptquelle für seine theologischen Anschauungen bilden ja die Stromata (die Teppiche). Damit ist eine literarische Gattung bezeichnet, in der dem damaligen Zeitgeschmack entsprechend eine wenig durchsichtige, verhüllende und mystifizierende Darstellungsform gepflegt wurde.

Für Klemens ist Buße durch und durch positiv bestimmt, weil sie eine entschieden positive, aufbauende, vertiefende und ausstrahlende Lebenshaltung ist, im Einklang mit dem besseren Selbst des Menschen, und — wenigstens im Regelfall — nicht etwas von einer äußeren Instanz Augenötigtes. Das hängt zutiefst zusammen mit seinem Menschenbild, dessen ontologische, psychologische und ethische Aspekte beherrscht werden von dem Gedanken der Einheit, die freilich auf Erden immer nur asymptotisch erreichbares Postulat bleibt, aber den Menschen doch verpflichtet, seiner monadischen metaphysischen Grundstruktur, die für Klemens freilich auch christologisch begründet ist, gegen alle Tendenzen der Entfremdung zum Durchbruch zu verhelfen. Es ist das pythagoreische Ideal der Einheit, der Monas, des Hen, das später im Neuplatonismus

¹ Dieser Beitrag ist ein Versuch, die nicht völlig harmonisierbaren Ausführungen des Klemens über die Metanoia stärker innerhalb ihres philosophischen und theologischen Umfeldes zu verstehen und von daher ihre eigentümlichen Akzente zu erfassen. Einzelheiten zur klementinischen Bußlehre bei B. Poschmann, *Paenitentia secunda*, Bonn 1940, 229–260; H. Karpp, *Die Bußlehre des Klemens von Alexandrien*, ZNW 43, 1950/51, 224–242; A. Méhat, „Pénitence seconde“ et „péché involontaire“ chez Clément d'Alexandrie, Vig Chr 8, 1954, 225–233. Die Schriften des Klemens in GCS 12. 15. 17; übersetzt in BKV² 7. 8. 17. 19. 20.

seine höchste Aufgipfelung erreichen wird, das auch Klemens fasziniert² und dem er Ausdruck verleiht mit allen ihm zu Gebote stehenden mittelpatonischen, stoischen und auch biblischen Ausdrucksmöglichkeiten, wobei der Primat der Philosophie ihn doch den christlichen Grundgedanken keineswegs verfehlen läßt.

Für Klemens ist das einheitsstiftende Prinzip im Menschen, analog wie im Kosmos, das Pneuma im stoischen Verständnis dieses Begriffes und doch nicht im Sinne der Transzendenzlosigkeit der stoischen Pneumaphysik. Bei Klemens ist die ganze Spannbreite gegeben, die schon dem altgriechischen Pneumabegriff innewohnte. Pneuma ist „alles mit einem Male, ein Äußeres und Inneres, Stoffliches und Geistiges, Natürliches und Göttliches“³. Auch das menschliche Pneuma ist eine umfassende Größe, es ist das Prinzip der Vital- und Sensualfunktionen wie auch der geistigen Vorgänge: die durchgängig wirkende Kraft im Menschen⁴. Da aber für die theologische Anthropologie des Klemens die Ausstattung des Menschen mit dem *πνεῦμα ἅγιον* der entscheidende Gesichtspunkt ist, so wird auch die stoische Auffassung des Menschen als eines durchgängig vom Pneuma bestimmten Wesens in diesem Zusammenhang auf die höhere Ebene des Christlichen transformiert. Das Maß der Vollkommenheit richtet sich nach dem Grad der Bestimmtheit durch das Pneuma Hagion, so daß die höchste Stufe der Vollendung darin besteht, ohne irgendein Element sündiger Selbstentfremdung, ohne ein *ἀλλότριον*, ganz pneumatisch und in diesem Sinne ganz monadisch zu sein. In diesem Stadium wird der Mensch zu einem Wesen von Geist und sublimster lauterster Leiblichkeit, wobei zwischen diesen beiden Komponenten am Ende kein realer Unterschied mehr besteht, zu einem *ἕωμα πνευματικόν*, das mit einem neuen Sensorium ausgestattet ist und mit neuen Augen und Ohren pneumatisch sieht und hört⁵.

Aber Klemens weiß sehr wohl, daß eine solche ungebrochene Einheit dem zur Sünde disponierten Menschen nicht gegeben ist, er weiß um den paulinischen Antagonismus von Sarx und Pneuma⁶, der für seine anthropologische Sprachregelung ein Zwiespalt von sarkischem (a-logischem) Pneuma und geistigem Pneuma (*πνεῦμα ἡγεμονικόν*) ist. So ist für ihn der exemplarische, durch die Folgen der Sünde ebenso wie durch deren Überwindung gezeichnete Mensch der gekreuzigte Mensch, die ganze christliche Existenz trägt das Signum des Kreuzes. Nicht mehr den Leidenschaften, wozu nach Klemens auch Prestigesucht, Geltungsdrang, Konsumbesessenheit gehören⁷ (also auch gesellschaftliche Untugenden, die Klemens an vielen Stellen in seinem Paidagogos drastisch zu schildern weiß), ist der christlich Vollkommene versklavt, seine Seele ist nicht mehr durch Sinnlichkeit und Überdruß wie durch Nägel an den Körper befe-

² Strom. V 93, 5; Protr. 88, 2; Strom. IV 151, 3; VI 87, 2.

³ H. Kleinknecht, „Pneuma“, ThWb VI 333.

⁴ Strom. VI 136, 1 f. 4.

⁵ Strom. II 15, 3; III 69, 4.

⁶ Strom. VII 79, 6; VI 136, 2 (Gal 5, 17).

⁷ Vgl. Strom. IV 34, 2.

stigt⁸ — schon in Platons Phaidon⁹ findet sich dieses Bild — sondern sie ist „festgenagelt an die Wahrheit¹⁰“, indem der wahre Christ in seinem eigenen pneumatischen Mittenbereich ein Kreuz aufrichtet, einen Horos-Stauros¹¹, einen Palisadenzaun (in Anknüpfung an die Symbolik der valentinianischen Gnostiker¹²), einen Kreuz-Zaun also, der seinen pneumatischen, mit Heiligem Geist gesalbten Wesenskern abschirmt gegen die sarkische Schwerkraft der παῖδη. Das solcherart im Zeichen des Kreuzes dem Gravitationsfeld des Fleischlich-Irdischen enthobene Pneuma wird emporgeläutert und sublimiert und fährt so gewissermaßen zum Himmel auf — ἀνατρέχειν sagt Klemens¹³ —, zum feurig-ätherischen Pneuma der göttlichen Welt, dem es konsubstanzial wird. So verbindet Klemens mit der Theologie des Kreuzes, die er mit zahlreichen Zitaten aus dem Römerbrief und dem Galaterbrief stützt¹⁴, eine Theologie der Auferstehung, denn das Schema vom Aufstieg der Seele in die höhere Welt faßt er als integrierendes Moment an der geistlichen und auch der real-eschatologischen Auferstehung auf¹⁵. Und das ist an den Stellen, auf die wir hier unsere Aufmerksamkeit richten, eingebettet in die Vorstellungen stoischer Kosmophysik, während vielerorts mittelplatonische Aussageformen auf Klemens eine größere Anziehungskraft ausüben — ein Hinweis darauf, daß die Theologie unseres Alexandriners keineswegs durch starr angewandte philosophische Maximen präjudiziert wird.

Nun haben wir in diesem ersten Aufriß schon gesehen, wie eng und zuweilen ununterscheidbar anthropologisch-metaphysisches Denken und biblisch-existenzielle Aussagen bei Klemens ineinander verwoben sind. Das gilt auch für seine Theologie der Metanoia, der wir uns nun zuwenden wollen.

Was wir über die Kreuzessymbolik, über die pneumatische Auferstehung und besonders über die Valenz des metaphysischen Einheitsgedankens auf dem Felde der Anthropologie aufgezeigt haben, das wendet Klemens auch auf das Geschehen der Metanoia an — wenngleich nur mit knappen Strichen und nur hier und da in seinen Schriften verstreut. Auch die Buße wirkt wie der Palisadenzaun des Kreuzes, indem sie das pneumatische Selbst des Menschen abtrennt von aller Schlechtigkeit, die das Pneuma vergrößert, erdwärts zieht und korrumpiert¹⁶ — Klemens schildert das recht naturalistisch. Sie verscheucht den abstumpfenden, schwer auf dem Pneuma lastenden Nebel der irdischen

⁸ Strom. II 108, 2.

⁹ Platon, Phaidon 83 d.

¹⁰ Paid. III 85, 3.

¹¹ Das besagt die Formulierung ἀφ-ορίζειν καὶ ἀπο-σταυροῦν ἑαυτὸν τῶν παθῶν (Strom. II 108, 2): τοῦτο γὰρ ὁ σταυρὸς ἐνημαίνει (108, 4).

¹² Irenäus, adv. haer. I 4, 1.

¹³ Paid. I 32, 1.

¹⁴ Strom. IV 16, 2 (Gal 6, 14); Strom. III 75, 3 (Röm 6, 6).

¹⁵ Strom. VI 47, 1.

¹⁶ Strom. I 10, 1; vgl. auch VII 32, 8 u. Paid. II 81, 2.

Begierden und lichtet so den geistigen Wesenskern¹⁷ durch Annäherung an das αἰδιον φῶς¹⁸, das ewige Licht, und das bedeutet zugleich, daß das Pneuma sich dem himmlischen Feuer verähnlicht. Dieser Prozeß der Sublimierung des Pneuma durch die Metanoia bewirkt die lauterste Selbstidentität und strukturelle sowie substanzielle Wesenseinheit des Subjektes¹⁹. Das kommt einer Antizipation der Auferstehung gleich, und so erklärt es sich, daß Klemens die Buße ein τρόπαιον ἀναστάσεως nennt²⁰, ein Siegeszeichen der Auferstehung.

Mag es vielleicht scheinen, daß die bisher nachgezeichnete Gedankenlinie des Klemens auf der anthropologisch-metaphysischen Ebene für uns nur von historischem Wert ist, so sind doch seine Folgerungen und Feststellungen hinsichtlich der Buße auf psychologisch-empirischer Ebene für uns von größerem Interesse.

Auch der existenzielle Vollzug der Buße steht für Klemens unter dem Gesetz der Einheit und Einheitlichkeit. Buße ist Lebens-Buße, und ist somit als Lebensaufgabe dem Christen vorgezeichnet. Diese Buße hat eine einzige zu sein, weil sie sich über das ganze Leben erstrecken soll, angefangen mit der Bekehrung bei der Taufe. „Denn mit der ersten und einzigen Buße ist es gegeben“, so sagt Klemens, „daß die Buße für die Berufenen sogleich als Aufgabe gesetzt ist; sie soll den Raum der Seele von den Verfehlungen reinigen, damit so der Glaube in ihr grundgelegt werden kann²¹.“ So ernst wird der neutestamentliche Bußruf aufgefaßt, daß er nicht in einem einmaligen punktuellen Bußakt verwirklicht werden kann, sondern in einer existenziellen Grundhaltung, welche die Lebenskraft des Glaubens fundamental bedingt und erhält.

Hier wird bereits deutlich, wie Klemens die im griechischen Sprachgebrauch gegebene intellektualistische Enge des Begriffs der Metanoia überwindet, indem er unter Metanoia nicht nur die auf ein einzelnes ethisches Verhalten bezogene Wandlung des sittlichen Urteils²² versteht, sondern die grundlegende Erneuerung der gesamten Lebensrichtung, und zwar gelangt er zu seinem existenziell vertieften Verständnis der Metanoia durch die Einbeziehung des besonders in der aristotelischen Psychologie häufig gebrauchten Begriffes der προαίρεσις (der

¹⁷ Strom. III 93, 2; in diesen Zusammenhang gehört auch die Vorstellung vom θεῶν ὁμοίωμα, dem „Durchsehen“ des Geistes, die Klemens Paid. I 32, 1 von den Valentinianern übernimmt und mit der Metanoia verbindet, also ethisch vertieft. Zur Bedeutung des Begriffs s. A. Orbe, La Teologia del Espiritu Santo, Estudios Valentinianos IV, Roma, 1966, 662 f. u. H. Schlier, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen, Gießen 1929, 86. Das gleiche besagt die Vorstellung vom Leichtwerden der Seele bzw. des Pneuma durch das Tauffasten, Ecl. proph. 14, 2.

¹⁸ Paid. I 32, 1 fin.

¹⁹ Strom. V 80, 9; VII 68, 5.

²⁰ Q. d. s. 42, 15.

²¹ Strom. II 56, 1.

²² Zum Bedeutungsgehalt von „Metanoia“ im Griechentum s. J. Behm, ThWb IV 975 f.

„Vorweg-Wahl“²³: die vollwertige Metanoia wirkt tief bis in den Wurzelgrund der προαιρεσις hinein²⁴, welche die dunkel-unbewußte, aber doch auf anfänglich freier Wahl beruhende negative Vorentschiedenheit des Wesens bildet und die Disposition zur Sünde ausmacht²⁵. Diese so verstandene Buße besteht wesentlich in der Auflichtung des seelischen Tiefengrundes von allen diffusen, widergöttlichen sarkischen Strebungen²⁶, ist also nicht so sehr Reaktion auf die konkrete sündige Einzeltat, sondern habituelle Grundbefindlichkeit²⁷ und als solche auch Fundament der Glaubenshaltung. So ist diese Buße Prolongation und Entfaltung der Taufbuße und bildet so mit ihr ein kontinuierliches Ganzes. Geringere sündige Nachlässigkeiten vermögen diese habituelle Metanoia nicht von Grund auf zu zerstören, werden vielmehr umgekehrt durch sie überwunden²⁸. Auf diese allem Denken und Tun des Christen fundamental gegenwärtige Bußgesinnung, auf ihren kontinuierlichen Bestand und ihre Beständigkeit legt Klemens größten Wert und schreibt ihr hinsichtlich geringerer Vergehen auch sündentilgende Kraft zu. Hingegen erteilt er hintereinander eintretenden und dicht aufeinander folgenden Buß-a k t e n (μετάνοιαι) eine deutliche Absage, weil er ihre existenzielle Vollziehbarkeit und Aufrichtigkeit für zweifelhaft hält; ja, er sieht in ihnen sogar ein Symptom des Unglaubens, da sie die den Glauben fundierende und sich kontinuierlich entfaltende Taufbuße pervertieren: „Dicht aufeinander folgende und hintereinander eintretende Reueakte über die Sünden“ — so meint Klemens — „unterscheiden sich von dem Verhalten derer, die überhaupt nicht zum Glauben gekommen sind, durch nichts als dadurch, daß man sich dabei des Sündigens bewußt ist. Und ich weiß nicht, was von beidem schlimmer ist, mit vollem Bewußtsein zu sündigen oder, nachdem man seine Fehler bereut hat, sich gleich wieder zu verfehlen“²⁹. Für Klemens steht also nicht das Problem der Wiederholbarkeit der Buße für die sogenannten Kapitalvergehen im Mittelpunkt des Interesses, sondern die Frage: Wie kann das, was sich in der Taufe ereignet, über den punktuellen Taufakt hinaus verlängert werden, und das schließt ja die Frage nach der Verlängerung und Konsolidierung der Taufbuße mit ein. Es ist nicht zweifelhaft, auf welchem Feld sich nach Klemens Buße und Vergebung für die durchschnittlichen Fehler des Christen hauptsächlich ereignen: in der Bewährung in den Mühen des Alltags. „Jedwede Prüfung steht an Stelle eines Martyriums“³⁰, partizipiert also an dessen sünden-

²³ Die wichtigsten Stellen aus Aristoteles bei Lidell-Scott, *Graec-English Lexicon* 1466.

²⁴ Paid. I 65, 1; Q. d. s. 40, 3 f.

²⁵ Strom. I 84, 2 f.; VI 98, 2.

²⁶ Q. d. s. 39, 2; 40, 6.

²⁷ Strom. IV 37, 7. 143, 1.

²⁸ Das ergibt sich aus der Konzeption eines fortdauernden Bußhabitus einerseits und der Forderung der paenitentia secunda für Kapitalvergehen andererseits. Vgl. ferner Paid. I 4, 3.

²⁹ Strom. II 57, 3; vgl. 58, 3 u. 59, 1.

³⁰ Strom. IV 41, 4.

tilgender Wirkung. Tugenden des Alltags sind Selbstbeherrschung und Geduld, die immer auch ein Element der Buße in sich bergen³¹.

Andererseits weiß Klemens aber auch, daß es auch im Leben des Getauften eine Verfehlung geben kann, die so schwer wiegt, daß sie die mit dem Glauben gegebene und seit der Taufe bestehende Bußgesinnung radikal abbricht und zerstört. Für einen solchen Fall hält er sich nun an den Hirten des Hermas und konzidiert wie dieser eine neue nur einmalige Anknüpfungsmöglichkeit an die Taufbuße, aber sie gewährt statt völligem Sündennachlaß (ἄφεσις) nur Nachsicht (ἐυγνώμη), da sie nicht mehr mit dem reinigenden Bad der Taufe verbunden ist. Klemens schreibt über diese *paenitentia secunda*: „Wer sich also aus dem Heidentum und jenem früheren Leben dem Glauben zugewendet hat, der hat einmal Sündenvergebung erlangt. Wer aber auch danach sündigte und dann wieder Buße tat, der muß, auch wenn er Nachsicht (ἐυγνώμη) erlangt, sich doch fürchten, da ihm nicht noch einmal das Reinigungsbad zur Sündenvergebung (ἄφεσις) zuteil wird³².“

Schaut man jedoch genauer in die Texte, dann stellt man fest, daß Klemens die Konzeption des Hermas doch entscheidend verändert hat. Es gibt nämlich für den nach der Taufe in schwere, kirchentrennend wirkende Schuld Verstrickten, nachdem er sich der *paenitentia secunda* unterzogen hat, doch noch die Möglichkeit, des vollen Sündennachlasses teilhaftig zu werden — und zwar auf pneumatischer Ebene, durch ein neues, pneumatisches Reinigungsbad³³, das ebenso unfehlbar wirkt wie das erste Reinigungsbad (die Taufe)³⁴ und in der wahren, den Glauben zur Vollendung bringenden Gnosis besteht, die nicht einem esoterischen Kreis von Christen vorbehalten bleibt, sondern grundsätzlich jedem Gläubigen erreichbar ist. Auf dieser Ebene erlangt der Christ zugleich mit der wahren Gnosis als deren integrierendes Moment eine Wesenserkenntnis der Sünde³⁵, die nicht nur auf einem geschärften intellektuellen Vermögen beruht, sondern alle in der konkreten Verfassung des Subjektes zur Sünde disponierenden Gegebenheiten zu durchschauen, zu durchdringen und ihre Wirkung durch die Kraft des Pneuma³⁶ zu verhindern vermag.

Es ist diese in der Tugend der Gnosis erst volle Virulenz erlangende Metanoia, die fundamentale Wesenserkenntnis der Sünde, deren Wirkung bei Origenes durch die Metapher eines unsinnlich wirkenden Feuers veranschaulicht wird.

³¹ Strom. II 31, 1. Vgl. M. Spanneut, „Geduld“, RAC VIII, z. Z. im Druck.

³² Strom. II 58, 1.

³³ Strom. VII 86, 5; V 39, 4; Paid. III 47, 4. 48, 2.

³⁴ Bei Poschmann, Karpp und Méhat fehlt dieser Gesichtspunkt, der sich jedoch m. E. zwingend aus der Gedankenführung des Klemens ergibt, da dieser die Gnosis einerseits gewissermaßen als rekapitulierende Überhöhung der Taufe ansieht und sie andererseits sogar dem Martyrium mit seiner sündentilgenden Kraft gleichstellt.

³⁵ Strom. VI 97, 3 f.

³⁶ Das Subjekt der Buße ist immer das Pneuma, πνεῦμα μετανοήσαν (Paid. I 32, 1, wo Klemens diesbezüglich mit Zustimmung die Lehre der Valentinianer zitiert).

Origenes geht aus von dem Wort des Propheten Jeremia (Jer 20, 9), mit dem dieser die Unwiderstehlichkeit seiner prophetischen Sendung beschreibt: „Sage ich aber, ich will den Namen des Herrn nicht mehr aussprechen und nicht mehr in seinem Namen reden, dann ist in meinem Innern gleichsam ein brennendes Feuer, flammend in meinem Gebein...“ An dieses Wort knüpft Origenes folgende Reflexion: „Daß doch auch ich im Augenblick der Sünde und wenn ich ein sündhaftes Wort sage, es spürte, wie ein Feuer in mein Herz einfällt gleich einer brennenden Flamme, wühlend in meinem Gebein, so daß ich es nicht ertragen könnte! Er sagte, es gebe eine Art von Feuer, unsinnlichem Feuer, das den Gezüchtigten mit solcher Qual züchtigt, daß er es nicht mehr zu ertragen vermag. Und ich fürchte, ein solches Feuer ist uns aufgespart, wie das in das Herz des Jeremias einfallende. Aber wir haben es noch nicht erfahren; hätten wir es erfahren und würden uns zwei Feuer vorgelegt, dieses Feuer und das äußere Feuer, in dem wir die brennen sehen, die von den Statthaltern der Heiden gemartert werden, wir würden wohl dies letzte wählen statt jenem. Denn dieses brennt die Oberfläche, jenes aber verbrennt das Herz, und vom Herzen verbreitet es sich durch das ganze Gebein, und vom Gebein aus schreitet es durch den ganzen Brennenden hin und schreitet so, daß der Brennende es nicht aushält... Dieses Feuer entzündet der Erlöser, wenn er spricht: ‚Feuer bin ich gekommen auf die Erde zu werfen...‘ (Lk 12, 49). Wer ist schon würdig, dieses Feuer im Herzen zu empfangen? ... Weil aber jeder gezüchtigt werden muß, so bete er zu Gott, daß dieses Feuer, das in Jeremias war, über ihn komme, damit er nicht einem anderen Feuer aufgehoben werde... Je mehr einer von dem Feuer der Betrübnis (sc. über seine Sünde) entflammt ist, um so mehr findet er Erbarmen... Denn wer hier auf Erden das Feuer nicht ergriffen hat, sondern weiter sündigt und nicht zur Besinnung kommt, der wird aufbewahrt für das jenseitige Feuer³⁷.“ — Origenes meint also: Wer diesem Feuer der Sündenerkenntnis in seinem irdischen Leben keinen Raum bietet, der wird es jenseits der Todesschwelle um so schmerzlicher empfinden als postmortales Straf- und Läuterungsfeuer. Eine solche Anschauung findet sich schon bei Klemens, aber er fügt sie viel stärker in einen philosophischen Begründungszusammenhang ein, nämlich in seine heraklitisch-stoisch geprägte Pyr-Pneuma-Spekulation. Seine Gedanken über das Fegfeuer, die uns heute so seltsam erscheinen, beruhen überhaupt auf heraklitisch-stoischer (teils auch valentinianisch-gnostischer) Basis. Nimmt man ihnen diese Basis weg, dann ist ihnen ihre tragende Grundlage entzogen³⁸.

In ihrer Hochform erreicht die Metanoia beim Gnostiker einen solchen Intensitäts- und Reifegrad, eine solche Konsolidierung, daß sie keiner Auflösung mehr verfällt und unwandelbar sich selbst gleich bleibt wie die vollkommene Gnosis, deren konstituierende Komponente und gleichsam fotografische Negativ-

³⁷ Origenes, in Jer. hom. 19, 8 f., GCS 3, 190—192; Übersetzung teilweise nach H. Kraft, Texte der Kirchenväter I 629 f.

³⁸ Näheres dazu in meiner z. Z. in Drucklegung befindlichen Arbeit „Läuterung nach dem Tode und pneumatische Auferstehung bei Klemens von Alexandrien“.

seite sie ist. Wie die wahre Gnosis ihren Träger völlig durchdringt und sich in ihm hypostasiert³⁹, so verhält es sich auch mit der Metanoia auf dieser ihrer höchsten Entfaltungsstufe. Die Metanoia hat die Aufgabe, den inneren Menschen zu läutern, ihn zu „entleeren“ von allen falschen ihm assimilierten und Disharmonie stiftenden Beimengungen seines Wesens. Aber jeder Kenosis entspricht eine Plerosis — dieses Prinzip stoischer Kosmologie und Naturphilosophie auf das Feld des Menschlich-Existenziellen übertragen⁴⁰, heißt: keine Metanoia ohne den gegenläufig-komplementär wirkenden Vorgang der Auffüllung und Stärkung des Pneuma im Prozeß der Gnosis. Metanoia und Gnosis gehören zusammen und bedingen sich gegenseitig. Da aber die Buße auch auf der unteren Ebene einer noch nicht zur Reife gelangten Pistis als *πραΐτητα γνῶσις*⁴¹ umschrieben werden kann, als erst zögernd und schwerfällig einsetzende Erkenntnis, hat sie immerhin auch auf dieser unteren Ebene eine Affinität zur vollkommenen Gnosis und zielt auf deren Verwirklichung⁴² und somit auch auf die volle Sündentilgung hin.

Hier ist nun der Ort für den der alexandrinischen Praxis entstammenden Rat der Seelenführung, der geistlichen Leitung des noch im Stadium der bloßen Pistis befindlichen und von allerlei weltlichen Geschäften absorbierten Christen durch einen in der Gnosis vollendeten Pneumatiker, der seinen Schützling zur Gnosis führt und nicht auf das Äußere schaut. „Vor jenem Mann (dem pneumatischen Seelenführer) fürchte dich, wenn er zürnt; sei betrübt, wenn er seufzt; und ehre ihn, wenn er seinen Zorn unterdrückt; und komme ihm zuvor, wenn er um Abwendung der Strafe bittet! ... Jener aber wird (für dich) bitten, wenn er in aufrichtiger Weise von dir als ein Bote Gottes geehrt wird und wenn er nicht durch dich, sondern nur für dich Kummer zu ertragen hat. Dieses ist ungeheuchelte Reue ... Denn Gott hört die, die im Feuer sind⁴³.“ Hier — am Schluß des Zitates, in Anspielung auf Dn 3 — veranschaulicht auch Klemens, ähnlich wie Origenes, die Buße durch die Feuermetapher. Die Praxis der *νοῦσθια*, der freimütigen Zurechtweisung durch einen charismatischen Seelenführer, setzt sich fort über Origenes, das östliche Mönchtum, bis in die mittelalterliche Laienbeichte. Aber es muß betont werden, daß die Aufgabe des unterweisenden Pneumatikers wie auch des kirchlichen Presbyters⁴⁴, der bei persönlicher Eignung den gleichen Dienst leisten kann, nicht darin besteht, zu richten, sondern zu bessern, zur Gnosis zu führen.

Im übrigen besteht die Gnosis keineswegs in leidloser Selbstseligkeit, das zeigt die innige Perichorese von Gnosis und Metanoia — wie der Text des Origenes deutlich gemacht hat — und ebenso die Tatsache, daß Klemens die Erkenntnis des vollkommenen Gnostikers hinsichtlich Bios und Logos, also

³⁹ Strom. IV 40, 1. 136, 4.

⁴⁰ Paid. II 88, 2; Ecl. proph. 12, 6. 9; Protr. 106, 4.

⁴¹ Strom. II 26, 5.

⁴² Strom. II 31, 1.

⁴³ Q. d. s. 41, 4—7.

⁴⁴ Strom. VII 3, 3 f.

hinsichtlich Lebensführung und Grundgesinnung, als Martyrium charakterisiert⁴⁵ und sie somit als Existenz im Zeichen des Kreuzes bestimmt: „Es ist nicht möglich, sich ohne Blut dem Logos zu nahen“⁴⁶. Die Gnosis, die sich dokumentiert durch eine Lebensführung in den Tugenden der ἀρετή und εὐνοία⁴⁷, wird von Klemens dem Martyrium gleichgestellt, da auch sie wesentlich in der Hingabe des ganzen Menschen besteht⁴⁸. So wirken das Martyrium und die diesem entsprechende gnostische Lebensführung als „Gesamtbuße“⁴⁹, als konzentrierte Zusammenfassung und Überbietung aller vorhergehenden Bußbemühungen, deren Ernsthaftigkeit im Tod die entscheidende Prüfung erfährt⁵⁰. Auf diesem Hintergrund kann ein Bußvollzug, der nach dem Sprachgebrauch späterer Sakramentstheologie als sakramental zu bezeichnen wäre, immer nur Präfiguration und Initium jener Lebensbuße sein, die in der christlichen Existenz mitangelegt ist, sich während ihrer ganzen Dauer verwirklicht und sich der Auferlegung durch eine äußere Instanz weithin entzieht.

Damit sollen nicht Recht und Berechtigung der eigentlichen Kirchenbuße eingeschränkt werden. Aber nicht auf einem wie auch immer des näheren gearteten kirchlichen Buß-akt liegt bei Klemens der Schwerpunkt des Interesses, sondern auf der Tugend der Buße als christlichem Existenzial. Man kann die skizzierten Gedanken des Klemens als Reflex einer Bußpraxis betrachten, die weithin noch nicht in kirchenamtliche Regie genommen war (mit Ausnahme der sogenannten Kapitalfälle) und offen war für die verschiedenen Formen äußerer Gestalt. Doch damit kommt das Kernanliegen alexandrinischer Bußtheologie noch nicht in den Blick. Entscheidend ist vielmehr, daß jedem durch geistliche Erkenntnis und Liebe geprägten Akt und Habitus des Christen ein Element der Metanoia innewohnt, das als solches freilich kaum verselbständigt und nicht isoliert werden kann, weshalb ja auch von Buße bei den Alexandrinern meistens nur im Kontext des gesamten christlichen Lebensvollzugs geredet wird. Von daher allerdings bekommt das Problem der kirchlichen Form für die Buße einen zweitrangigen Stellenwert. Macht man sich diese Perspektive zu eigen, so wird man nicht behaupten wollen, daß dieses längst in die Vergangenheit versunkene Kapitel der Bußgeschichte nur noch dem Historiker Stoff zur Besinnung geben könne.

Dr. Klaus Schmöle, Münster

⁴⁵ Strom. IV 15, 3. 16, 3.

⁴⁶ Paid. II 73, 3.

⁴⁷ Strom. IV 135, 4.

⁴⁸ Strom. IV 15, 3. 75, 4.

⁴⁹ ἀθρόα μετάνοια, Strom. IV 73, 3.

⁵⁰ Strom. IV 73, 2.

Alberti Magni, Opera omnia. Tomus XIV, Pars I/Fasc. 2: Super Ethica. Commentum et quaestiones. Libros quinque priores primum edidit Wilh. Kübel. — Münster: Aschendorff. 1972. Kart. 100,— DM. Subskr. 88,— DM.

Von dem Kommentar Alberts d. Gr. zu den 10 Büchern der nikomachischen Ethik des Aristoteles ist ein neuer Faszikel als Abschluß des t.XIV pars 1 der Editio Coloniensis erschienen. Er enthält den Kommentar Alberts bis zum Schluß des über die Gerechtigkeit handelnden 5. Buches. Über die Schwierigkeiten dieser Edition, über die wertvollen Beigaben (Text der um 1250 entstandenen Übersetzung des Robert Grosseteste, textkritischer und quellenanalytischer „Apparat“) und die Sorgfalt des Druckes hier zu der Rezension in TTZ 77, 1968, 397 etwas hinzuzufügen, hieße Wasser in den Rhein tragen.

I. Backes, Trier

Kasper, Walter: Einführung in den Glauben. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1972. 176 S. Ln. 19,80 DM.

Dieses Buch des bekannten Tübinger Dogmatikers möchte über die Umorientierung in der gegenwärtigen Theologie informieren und dabei die Verbindung zur Praxis herstellen. Es bietet 10 überarbeitete und etwas erweiterte Vorlesungen, die K. im Rahmen des Kontaktstudiums und auch als Einführung von Studienanfängern in Grundprobleme der systematischen Theologie gehalten hat. Vf. weiß sich dem „Spannungsreichtum einer Theologie der schöpferischen Mitte“ (S. 11) verpflichtet. Manche Leser werden die kurz vorgestellte und im ganzen empfehlenswerte „Einführung in den Glauben“ vergleichen mit Ratzingers „Einführung in das Christentum“ (10. Auflage 46.—50. Tsd.), die K. ausführlich besprochen und kritisiert hat (vgl. ThR 65, 1969, 182—188).

H. Schützeichel, Trier

Mysterium salutis. Band IV/1. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik. Das Heilsgeschehen in der Gemeinde. Hrsg.: J. Feiner und M. Löhrer. — Einsiedeln—Zürich—Köln: Benziger. 1972. 636 S. Geb. 52,— DM.

In diesem Band untersucht Fuglister OSB (Salzburg) die atl. Ekklesiologie. Schlier (Bonn) entfaltet die Ekklesiologie des NT. Fries (München) verfolgt den geschichtlichen Wandel des Kirchenbildes. Beinert (Regensburg) fragt nach dem Sinn der Kirche. Semmelroth (St. Georgen) kennzeichnet die Kirche als Sakrament des Heils. Congar OP (Le Saulchoir) befaßt sich mit den Wesenseigenschaften der Kirche: Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität. Innerhalb des Abschnittes über die Katholizität der Kirche bietet Rossano (Subsekretär des römischen Sekretariates für die Nichtchristen) eine Theologie der Mission.

Schlier, das verdient herausgestellt zu werden, beleuchtet sowohl die Vielfalt als auch die Einheit des ntl. Kirchenverständnisses. Er stellt zunächst der Reihe nach die Kirchenlehre der einzelnen ntl-Schriften bzw. Schriftennummern dar (Mt; Lk [Egl + Apg]; Joh-Evgl; Joh-Briefe; Pls; nachpaulinische [um 100] Pastoralbriefe; Hebr; 1 Petr; Apk). Rückblickend ordnet er dann in 12 Punkten die Gemeinsamkeiten, die sich in der ekklesiologischen Mannigfaltigkeit des NT erkennen lassen und die als richtungsweisende Prinzipien (207) gelten können.

Die Frage nach dem historischen Ort von Mt 16, 17—19 wird von Schlier nicht erörtert (vgl. 110—111), wohl aber, wenn auch kurz, von Congar (vgl. 574—575). Wie der Dominikaner nicht zu Unrecht zu bedenken gibt, war die mit dem Ausdruck „meine Kirche“ (Mt 16, 18) bezeichnete Wirklichkeit in anderer Formulierung in der Verkündigung Jesu vorhanden (Herde, Tempel, Jüngergruppe) und zeigt die Existenz der Gemeinschaft von Qumran, die ganz auf die Endzeit ausgerichtet war, daß die eschatologische Ausrichtung der Predigt Jesu in keiner Weise der Bildung einer messianischen Gemeinde entgegensteht.

H. Schützeichel, Trier

Rahner, Karl: Schriften zur Theologie. Bd. 10. — Zürich—Einsiedeln—Köln: Benziger Verlag. 1972. 592 S. Ln. 38,— DM.

In den in diesem Band vereinigten 34 Beiträgen, die die unverminderte Arbeitskraft des Vf. dokumentieren, kommen Probleme zur Sprache, die sich auf folgende Themenkreise beziehen: Theologie als Wissenschaft; Anthropologie; Christologie; Ekklesiologie; Fragen

in der Kirche; Kirche in der Welt. Ausdrücklich genannt seien die drei Beiträge, die sich mit Thomas von Aquin befassen, der vor 700 Jahren (1274) starb: Bekenntnis zu Thomas von Aquin; Die Wahrheit bei Thomas von Aquin (aus dem Jahre 1938!); Einleitende Bemerkungen zur allgemeinen Sakramentenlehre bei Thomas von Aquin. In der heutigen Theologie wird es nach Rahner um Thomas „unheimlich still“ (S. 11). Dabei ist der „Allgemeine Lehrer“ der Kirche ein Theologe, der immer um das unumfaßbare Geheimnis Gottes wußte und der am Anfang jenes noch anhaltenden theologischen Reflexionsprozesses steht, „in dem der christliche Glaube ausdrücklich die Welt in ihre Eigenständigkeit und Selbstverantwortung entläßt“ (S. 19).

Im Vorwort werden erfreulicherweise für die nahe Zukunft ein genaues Sachregister zu allen 10 Bänden der „Schriften zur Theologie“ und eine systematische Darstellung der Theologie angekündigt.

H. Schützel, Trier

Seybold, Michael: mit P. R. Cren, U. Horst, A. Sand, P. Stockmeier: Offenbarung. Von der Schrift bis zum Ausgang der Scholastik (Handbuch der Dogmengeschichte I, 1a). Freiburg—Basel—Wien: Herder, 1971. 152 S. Kart. 56,— DM.

In diesem Faszikel untersucht Sand das biblische, Stockmeier das frühchristliche, Seybold das spätantike und frühmittelalterliche und Horst das hochmittelalterliche Offenbarungsverständnis. Cren bietet abschließend einen Exkurs über den Offenbarungsbegriff bei Wilhelm von Ockham und Gabriel Biel. Im biblischen Teil hätte man auch auf den instruktiven Aufsatz von H. Groß über die Offenbarungsentwicklung im AT (vgl. Gott in Welt I, 407—422) hinweisen können. Das anregende Kapitel über die Offenbarungsthematik bei den Kirchenvätern belehrt u. a. über die Aufgeschlossenheit des antiken Menschen für Manifestationen Gottes, über den Einfluß des Neuplatonismus auf die christliche Theologie, über den Terminus „oikonomia“, über die Wirksamkeit des Hl. Geistes sowie über den charismatischen Offenbarungsbegriff und überhaupt über den noch nicht einheitlichen Gebrauch der Ausdrücke „revelare“ und „revelatio“ u. ä. Die Ausführungen über Rupert von Deutz, Bernhard von Clairvaux und Wilhelm von Saint-Thierry lassen eine Offenbarungstheologie erkennen, deren Ausgang und Ziel die persönliche geistliche Erfahrung bildet. In dem Abschnitt über die Hochcholastik verdienen zwei Dinge besondere Beachtung: die „Buchtheologie“ des Bonaventura (die Welt und die Bibel sowie Christus als offenbarendes Buch Gottes für den Menschen) und die Tatsache, daß beim Aquinaten die heilsgeschichtliche Sicht der Offenbarung nicht fehlt. Bonaventura und Thomas starben beide vor 700 Jahren (1274).

Eine moderne Theologie der Offenbarung, die der vielschichtigen Tradition das Stimmrecht nicht verweigert, kann sich durch das vorgestellte Werk bereichern und unter Umständen korrigieren lassen.

H. Schützel, Trier

Rückert, Hans: Vorträge und Aufsätze zur historischen Theologie. — Tübingen: 1972. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). XI. 439 S. Ln. 52,— DM.

Einer der großen Altmeister der evangelischen Reformationsgeschichtsforschung legt hier eine Auswahl seiner teils bereits früher erschienenen, teils bisher noch unveröffentlichten Vorträge und Aufsätze vor. Mit Freude wird der Fachmann feststellen, daß darunter so grundlegende Arbeiten wie: „Die Stellung der Reformation zur mittelalterlichen Universität“ (1933), „Die geistesgeschichtliche Einordnung der Reformation“ (1955) „Das evangelische Geschichtsbewußtsein und das Mittelalter“ (1962) wieder zum Abdruck gekommen sind. Am interessantesten von den neueren Arbeiten dürfte die Studie „Promereri“ sein (aus ZThK 68, 1971), eine im Ton milde, in der Sache harte Auseinandersetzung mit seinem Nachfolger H. A. Obermann um die Interpretation des tridentinischen Rechtfertigungsdekrets. Von außerordentlicher sachlicher Dichte und sprachlicher Geschliffenheit sind die Beiträge über bedeutende Reformatoren: Calvin (1937), Brenz (1949), Melancthon (1960). Mit großer Einfühlungsgabe hat Rückert auch zwei Kirchenhistoriker der Generation vor ihm gewürdigt: Karl Holl und Karl Müller. Der Band schließt ab mit der Denkschrift der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen an den württembergischen Landeskirchentag über die Theologie Bultmanns (1952), die der Verf. seinerzeit zusammen mit G. Ebeling formulierte.

Besonders bemerkenswert für den katholischen Leser dürfte der bisher unveröffentlichte Vortrag: „Die Rechtfertigungslehre als kontroverstheologisches Problem“ aus dem Jahre 1951 sein sowie die Bemerkungen, die der Verf. dazu in seinem Vorwort macht. Sie stehen in krassem Widerspruch zu dem heute modischen ökumenischen Irenismus. Nach Meinung

Rückerts hat sich durch das II. Vatikanische Konzil am Verhältnis zwischen den Konfessionen wenig geändert. Der evangelische Christ scheide vom Studium des Ökumenismus-Dekrets mit den Worten des Goethe'schen Thoas: „Man spricht vergebens viel, um zu versagen; der andre hört vor allem nur das Nein.“ Rückert glaubt deshalb, daß seine alten Ausführungen den konfessionellen Partner noch immer an der gleichen Stelle finden, „und wenn sie, aller oberflächlichen Una-sancta-Stimmung zum Trotz, auf diesen Tatbestand dadurch hinweisen, daß sie unverändert wieder gedruckt werden, so erfüllen sie damit vielleicht auch einen Zweck und dienen einer echten Annäherung auf ihre Weise, nämlich indem sie eine unechte erschweren“ (S. VIII).

Immerhin ermöglicht das „ökumenische Klima“ heute eine Auseinandersetzung um die sachlichen Differenzen ohne Polemik. Daß sie nach wie vor vorhanden und bedenkenenswert sind und eine Verwischung der theologischen Kontroversfragen die unsauberste Lösung wäre: darauf erneut hingewiesen zu haben, ist das Verdienst dieses Sammelbandes, dessen Aktualität vielleicht gerade in seiner Unzeitgemäßheit bestehen könnte.

H. Feld, Tübingen

Senger, Hans Gerhard: Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440. Untersuchungen zur Entwicklung einer Philosophie in der Frühzeit des Nikolaus (1430–1440). (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, Bd. 3). — Münster: Aschendorff. 1971. VIII + 209 S. kart. 38,— DM.

Der Autor, Mitarbeiter an der kritischen Edition der Werke des Cusanus, untersucht in dieser seiner Kölner Dissertation, bis zu welchem Grad das gereifte und charakteristische Gedankengut des Moseler Kardinals, wie es vor allem in den großen Schriften „Die belehrte Unwissenheit“ und „Mutmaßungen“ ans Licht tritt, schon in früheren, wenig bekannten Schriften vorbereitet wurde. Hauptthemen der Darstellung sind die Erkenntnislehre und -kritik sowie insbesondere die Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis. Durch einige ideen- und quellenhistorische Beobachtungen wird argumentiert, daß der zeitgenössische Nominalismus Nikolaus den Anlaß gab, seine neue Position „der koinzidierenden und konjekturalen intellektuellen Gotteserkenntnis“ (S. 154) zu finden. Die Ergebnisse der Untersuchung bestätigen die gängige Meinung der Forscher, daß obwohl eine weitreichende Kontinuität in der Entwicklung des cusanischen Denkens zwar besteht, das Jahr 1440 als etwaiger Zeitpunkt der plötzlichen „Wendung ins typisch Cusanische“ (S. 186) bezeichnet werden muß.

W. J. Hoye, Mainz

Schell, Hermann: Katholische Dogmatik. Kritische Ausgabe. Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Josef Hasenfuß und Paul-Werner Scheele. Band II Die Theologie des dreieinigen Gottes, Die Kosmologie der Offenbarung. — München—Paderborn—Wien: F. Schöningh. 1972. XXII, 391 S.

Das 1970 an der Universität Würzburg gegründete Hermann-Schell-Institut ermöglichte die Neuauflage des 2. Bandes der Schell'schen Dogmatik. In ihm nimmt einen breiten Raum die Erklärung des Trinitätsdogmas ein, welches „im Mittelpunkt seiner (Schell's) Frömmigkeit und seines Geistes steht“ (Hasenfuß: Einleitung S. X). Damit liegt das Herzstück dieser Dogmatik vor. Josef Hasenfuß zeigt in der instruktiven Einleitung den eigentlichen Neuanfang dieser Trinitätslehre auf: An Stelle des von der Neuscholastik stärker statisch ontisch gesehenen Verhältnisses der göttlichen Personen tritt bei Schell eine mehr dynamisch dialektische Beziehung. Ob man allerdings in diesem Zusammenhang von einem „Schell'schen Personalismus“ sprechen kann, scheint fraglich (S. XIV). Zu sehr geht Schell im Unterschied zum späteren Personalismus bei dem Begriff der Person noch von der Unmittelbarkeit und Unabhängigkeit aus (S. 75 ff.). Das Füreinandersein wird mehr als Spezifikum der göttlichen Personen gesehen. Gerade die Trinitätstheologie Schell's verdient eine stärkere theologische Auseinandersetzung, als ihr bis jetzt zuteil wurde. Dieser kann die Neuauflage dienen.

B. Weiß, Mainz

Xhaufflaire, Marcel: Feuerbach und die Theologie der Säkularisation. (In: Gesellschaft und Theologie. Systematische Beiträge, Bd. 10). — München—Mainz: Kaiser-Grünwald-Verlag. 1972. Kart. 48,— DM.

Die vorliegende Untersuchung, die als Dissertation bei Prof. Metz entstanden ist, versteht sich als Arbeit „eines Theologen für Theologen“ (0). Sie will als Versuch nicht voraussetzungsloser Interpretation verstanden werden, die wissenschaftlich innerhalb der Feuerbachforschung nichts Neues bietet. Daß die Arbeit dennoch zum Feuerbachjahr erscheint,

begründet der Autor mit dem Hinweis auf die weitverbreitete Mißachtung gegenüber theologischen Fragestellungen, die durch seine Arbeit aufgehoben werden soll. Diesem Anliegen will Xhaufflaire durch den theologischen Nachvollzug der Auseinandersetzung Feuerbachs mit der Theologie nachkommen, also durch Vermittlung des geistigen Ringens Feuerbachs. Den inhaltlichen Bezug bietet das geistesgeschichtliche Ereignis der Säkularisation, die als Gegenstand von „kritisch praktischer Bedeutung“ (12) geeignet ist, die „Isolation und Selbstanbetung des offiziellen Christentums“ (12) zu überwinden. Dies verlangt Modelle kritischer „Prophetie“, die Xhaufflaire bei Feuerbach symptomatisch vorgebildet sieht, weil dieser — deshalb — seine nachhaltigen Auswirkungen auf den Personalismus, Positivismus und Marxismus — „auf den Trümmern der Metaphysik und des philosophischen Idealismus aufbaut“ (19). Eine solche Situation kennzeichne die Theologie der Gegenwart (Metz, Gogarten).

Theologie der Säkularisation im positiven Sinn müsse entsprechend die historisch-praktische Notwendigkeit des Christentums gegenüber apriorischen Begründungsversuchen aufzeigen, der Gefahr des Ideologierens entgegenarbeiten und dennoch sich von der Welt des Profanen unterscheiden. Diese Aufgabe sei bisher nicht erfüllt, da die Position der Theologie (das „Fleisch“ 270) gegenüber der kritischen Auseinandersetzung nicht zur Darstellung gekommen sei. Der Fehler entspringe einer auf Konservierung gehenden „Innerkirchlichkeit“ der theologischen Begegnung mit der skizzierten Säkularisation. Die Kirche müsse die „naive Sicherheit verlieren, daß die ‚Vereinbarkeit‘ oder die Versöhnung zwischen der modernen Welt und dem christlichen Glauben eine realisierbare Sache sei“ (273). Die Lösung sieht Xhaufflaire in der Bedeutung der Zukunft für die Geschichte dieser Auseinandersetzung und im Hoffen der Menschen gegeben. Auf diesem Weg sollte es keine vorschnelle „Versöhnung“ (291) mit dem in Feuerbach manifesten Bruch mit der säkularisierten Welt geben, vielmehr ein Ernstnehmen der „Vernunft“ durch die Theologie „in einem Augenblick, wo die glänzenden Traditionen ihrer Vergangenheit ins Wanken geraten“ (291).

K. A. Wohlfarth, Mainz

Simonis, Walter: Trinität und Vernunft. Untersuchungen zur Möglichkeit einer rationalen Trinitätslehre bei Anselm, Abaelard, den Viktorinern, A. Günther und J. Frohschammer (Frankf. Theol. Studien Bd. 12). — Frankfurt a. Main: J. Knecht 1972. 208 S. Pb. 42,— DM.

Zu einer Zeit, da der Minimalismus im ontologisch-metaphysischen Denken (mehr oder minder im Bunde mit historisch-kritischer Exegese) dazu neigt, das Urgeheimnis der göttlichen Dreieinigkeit ganz ins Heilsgeschichtliche einzuebnen, bedeutet schon die Thematik dieser „Untersuchungen“ ein Korrektiv. Die Trinität wird hier ja auch wieder aus der Sicht der menschlichen Selbsterfahrung und von Analogien in der Schöpfung her reflektiert. Mit Recht. Denn gäbe es für deren Verständnis überhaupt keine empirischen Anknüpfungen, so wäre auch schon jede Offenbarung von „Vater, Sohn und Geist“ im irdisch-menschlichen Verstehenshorizont völlig unmöglich gewesen.

S. beginnt seine sechs Untersuchungen (von den „Viktorinern“ behandelt er Hugo und Richard) jeweils mit einer Einführung in „Leben und Werk“ der Autoren. Daß dabei (z. B. bei Anselm) die (neuere) Literatur Lücken aufweist, wundert nicht. Ebenso regelmäßig leitet S. die Interpretation der Lehrmeinungen mit der Gegenüberstellung und Kritik der bisher gängigen Auffassungen ein. Die sechs Versuche, die Trinität „zu beweisen“, rollt er sorgfältig von der jeweiligen Grundkonzeption des Verhältnisses von Glauben und Denken her auf. Abschließend weist er bei allen Autoren formale Unzulänglichkeit oder auch Unklarheit im Ergebnis der Beweisführung nach.

Abaelard vertrat z. B. die Überzeugung, daß schon vorchristliche Philosophen die Trinität erkannten (50 ff., 64); er identifizierte (auch dabei) zu voreilig den Ternar der göttlichen Wesenseigenschaften „potentia-sapientia-benignitas“ mit den drei Personen in Gott und zog sich dadurch den Vorwurf des Sabellianismus zu (65). Günther wollte dagegen das Trinitätsdogma nur (hinterher) „philosophisch aufarbeiten“ (164) und so „rekonstruieren“ (162). Über ihn urteilt S. jedoch besonders scharf: „Was er erreichte, war nicht einmal eine entfernte Analogie, sondern einfachhin ein unhaltbarer und unbewiesener Tritheismus“ (162). Zu diesem Ergebnis kam G. nach S. übrigens nicht von „seiner psychologischen Spekulation des Selbstbewußtseins“, sondern von „seinen eigenwilligen Spekulationen von der Dreisubstantialität der Schöpfung“ her (163).

Nach Wilh. von Auxerre und Wilh. von der Auvergne, so meint S. (118), habe es „in der scholastischen Theologie“ keine Versuche mehr gegeben, „die Trinität auf rationalem Wege zu beweisen“. Er übersieht dabei vor allem den Versuch einer „*probatio necessaria*

per principia artis generalis" bei Raimund Lull um 1300 (vgl. E. Platzek: MThZ 8, 1957, 13–32) sowie das Pochen des Juan de Segovia auf die „Rationabilität des Trinitätsgeheimnisses gegenüber den Mohammedanern“ um 1455 (vgl. R. Haubst: MThZ 2, 1951, 115–129, bes. 120 ff.).

Seine Kritik aller bisherigen Demonstrationsversuche versteht S. selbst keineswegs so, daß „der Aufweis einer überzeugenden Analogie zur Trinität der natürlichen Vernunft unmöglich“ sei (190). Im Gegenteil. Nachdem er schon bei Abaelard (45 f.), Hugo (74, 80 u. 88 f.) und Richard (105) die Unterscheidung konstatierte, daß lediglich die freien Heilstaten Gottes nur im Glauben erkennbare Geheimnisse seien, die (aus Analogien erschließbare) Dreieinigkeit in Gott dagegen nicht, stellt er auch in dem Breve „Gravissimas inter“, in dem Pius IX. die Freiheit und Ungeschuldetheit des ordo supernaturalis gegenüber dem Rationalismus Frohschammers betont (ES 2851), das Fehlen jeder Aussage fest, die auch die Trinität dem natürlichen Erkennen entziehe (183). Darin sieht S. die Möglichkeit offengelassen, „die Dreieinigkeit als immanenten, ewigen Lebensvollzug Gottes aus natürlichen, grundsätzlich rein philosophisch erkennbaren Prinzipien abzuleiten“ (185).

Dieser Frage nachzugehen, betrachtet S. als „die Aufgabe einer eigenen, kritischen Ontologie“. Schon für 1972 kündigt er eine diesbezügliche Untersuchung an, die sich anscheinend nur auf die Transzendentalien „Einheit — Wahrheit — Gutheit“ stützen soll (190 f., vgl. 121). Daß S. nur diesen Ternar als eine „streng metaphysische Analogie“ wertet, während er u. a. auch die trinitätsanalogen Züge im Menschen (in seiner Geistigkeit und in seiner Geist-Leib-Einheit) nur als Metaphern betrachtet (175), scheint mir (angesichts der Vielheit der Perspektiven, die auf eine universale analogia Trinitatis in der Schöpfung hin konvergiert), keine optimale Vorentscheidung zu sein.

R. Haubst, Mainz

Trilling, Wolfgang: Untersuchungen zum 2. Thessalonicherbrief (Erfurter Theologische Studien Bd. 27). — Leipzig: St.-Benno-Verlag. 1972. 176 S. Pb. 19,50 DM.

Trotz seines eigentlich doch recht schmalen Umfangs gibt es im NT ganze Bücher und Büchergruppen, die im Schatten des Forschungsinteresses liegen. Generell gilt das für die katholischen Briefe, vielleicht mit Ausnahme der Johannesbriefe, und den Hebr. Im Cor-
pus Paulinum haben die Thessalonicherbriefe seit eh und jeh im Schatten der Ausein-
andersetzungen um die großen Paulinen gestanden. Das kontroverstheologische Interesse
an ihnen war gering, weil sie keiner Konfession so recht ins Konzept passen wollten; ihr
Umfang ist, gemessen an den Römer- und Korintherbriefen schmal, „ihr Lehrbegriff“ und
ihre Theologie dürftig, ihre Exegese mit zahllosen ungelösten oder unlösbaren Problemen
belastet. Daß dies eine Sammlung von Vorurteilen darstellt, zeigt die Monographie zum
2. Thess., die W. Trilling jetzt im Rahmen seiner Vorarbeiten für den entsprechenden
Band des EKK vorgelegt hat.

Trillings Untersuchungen beschränken sich auf die Frage der Echtheit des 2. Thess. Da
sich aber die wissenschaftliche Diskussion um den 2. Thess immer wieder gerade an dieser
Frage entzündet hat, kommt eine Fülle von Einzelfragen zur Verhandlung, die neues
Licht auf dieses vernachlässigte Gebiet ntl. Exegese zu werfen versprechen. Trilling ver-
sucht den 2. Thess m. E. mit überzeugenden Argumenten und durchschlagendem Erfolg
als pseudepigraphisches Lehr- und Mahnschreiben der spätpostolischen Zeit zu begreifen.
Hauptargument für die Pseudepigraphie des 2. Thess ist für Trilling die literarische Ab-
hängigkeit des 2. Thess vom 1. — im Anschluß an Wrede. Noch überzeugender scheint mir
der Nachweis stilistischer und theologischer Verschiebungen an Elementen, die der 2. Thess
mit dem 1. und den großen Paulinen gemeinsam hat und die ihn in die Nähe der Past.
rücken. Jedenfalls ist das Ergebnis, das in diesen Studien vorgelegt wurde, dazu geeignet,
einen auf den hoffentlich bald erscheinenden Kommentar Trillings gespannt zu machen.
Weniger überzeugend erscheinen mir Trillings allgemeine, theologische und historische
Bemerkungen zum Phänomen der ntl. Pseudepigraphie. Erledigt sich nicht ein großer
Teil der Streitfragen um die literarische, moralische und fundamentaltheologische Wür-
digung dieses Phänomens, wenn man es begreift als Teilproblem der Frage nach der
Bedeutung der Tradition überhaupt und nach der Möglichkeit der histor. Legitimation
kirchlicher Gegenwart? Wenn klar ist, inwiefern die Kirche überhaupt zur Legitimation
ihrer gegenwärtigen Entscheidungen auf die Geschichte zurückgreifen kann und sich als
mit den ersten Zeugen gleichzeitig verstehen darf, verliert die ntl. Pseudepigraphie viel
von ihrer Anstößigkeit, mag uns diese Form der Legitimierung und Sicherung von Auto-
rität auch inkommensurabel sein und bleiben. Das Thema verdiente einmal eine aus-
führliche historisch-dogmatische Behandlung.

G. Hiltz, Mainz

Betz, Hans Dieter: Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition. Eine exegetische Untersuchung zu seiner Apologie 2 Kor 10–13. BTh Bd. 45. — Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr. 1972. IV, 157 S. Brosch. 34,— DM.

Seit den Tagen der religionsgeschichtlichen Schule hat sich der Schwerpunkt religionsgeschichtlicher Forschung innerhalb der ntl. Exegese stark verschoben. Durch die Qumranfunde und die Targumforschung ist das Judentum der ntl. Zeit stark in den Vordergrund getreten und hat das einstmals dominierende Interesse an Hellenismus und Gnosis verdrängt. Seit der großen Studie Hengels zum Verhältnis von Hellenismus und Frühjudentum zeigt sich aber auch immer deutlicher, daß der von der religionsgeschichtlichen Schule ererbte Gegensatz von Judentum und Hellenismus nur noch eine heuristische Bedeutung haben kann und gerade zum Verständnis des Frühjudentums eine genaue Kenntnis der hellenistischen Literatur-, Philosophie- und Religionsgeschichte erforderlich ist.

Die Studie von Betz zu 2 Kor 10–13 zeigt, wie fruchtbar eine Sichtung der Formen und Inhalte hellenistischer Rhetorik und Popularphilosophie immer noch sein kann, wie sehr aber auch die ungelösten methodischen Fragen des religionsgeschichtlichen Vergleichs hier noch eine sinnvolle Weiterarbeit behindern. So ist es sicher wichtig, mit Konkordanz und Wörterbuch einmal das gesamte Feld des Vorkommens eines Begriffs oder einer Vorstellung innerhalb des Hellenismus abzuschreiten; damit ist aber über das hermeneutische Gewicht des Ergebnisses einer solchen Untersuchung noch nichts entschieden. Betz' Folgerung aus den mannigfaltigen Analogien und Anklängen an hellenistische Rhetorik und Popularphilosophie, die er in 2 Kor 10–13 feststellt, daß sich Paulus hier nämlich mehr oder minder an die Traditionen des „sokratischen Humanismus“ anschließe, dürfte in dieser Form doch das methodische Prinzip außer acht lassen, daß Analogien noch keine Genealogien bedeuten. Bevor so gefolgert werden kann, müßten doch noch sehr viel intensiver die Umformungen beachtet werden, die solche Analogien durch den Wechsel des „Sitzes im Leben“ erleiden. Es ist beim religionsgeschichtlichen Vergleich nicht gleichgültig, ob sich rhetorische oder popularphilosophische Motive innerhalb eines platonischen Dialogs, einer stoischen Lehrschrift oder z. B. eines paulinischen Gemeindebriefs finden. Die Isolierung von Einzelmotiven und Motivkomplexen von ihrem Kontext hat nur dann Sinn, wenn die Andersartigkeit der jeweiligen Trägergruppen beim Vergleich immer mitbedacht wird. Ob man unter diesen Umständen sagen kann, Paulus gehe es in 2 Kor 10–13 um „humane Evidenz“ des Christentums? Inwiefern läßt sich hier überhaupt von „Humanismus“ reden? Leider ist in diesem Rahmen eine eingehende Auseinandersetzung, wie sie das Buch eigentlich verdient hätte, nicht möglich. Bei der Literatur vermißt man nur ungern den ja gerade sehr stark religionsgeschichtlich interessierten, wenn auch theologisch sehr konservativen Kommentar von K. Prümm, *Diakonia pneumatos. Catholica non legitur?*

G. Hilz, Mainz

Borse, Udo: Der Standort des Galaterbriefes (Bonner Biblische Beiträge, Bd. 41). Köln-Bonn: Peter Hanstein Verlag 1972, XVIII/202 S., kart. 46,— DM.

Die Untersuchung, im Sommer 1970 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn als Habilitationsschrift angenommen, bemüht sich um eine Standortbestimmung des Galaterbriefes; sie leistet damit zugleich einen Beitrag zur Klärung der Chronologie der Paulinen.

In einer breiter angelegten „Einleitung“ nennt und motiviert B. einige Vorentscheidungen. Er schließt sich der sogenannten „Landschaftshypothese“ (auch bekannt unter der freilich weniger geeignet erscheinenden Bezeichnung „nordgalatische Hypothese“) an, vermutet also die Adressaten im Bereich der Städte Ankyra und Pessinus, deren Gebiet Paulus auf der zweiten und dritten Missionsreise durchzog; er hält Gal 2, 1–10 und App 15, 1–29 für zwei ein und dasselbe Ereignis reflektierende Berichte und vertritt die Priorität des Galaterbriefes gegenüber dem zeitlich benachbarten Römerbrief. Das durch die Abfassung des Röm abgegrenzte Datum des Gal soll durch das zeitliche Verhältnis zu 1 und 2 Kor näher bestimmt werden. Während die Einheitlichkeit des 1 Kor vorausgesetzt wird, erweist sich eine Aufteilung des 2 Kor in die beiden in sich integralen Stücke 2 Kor 1–9 und 2 Kor 10–13 als notwendig. Zwischen den zwei Briefteilen, 2 Kor A und 2 Kor B genannt, liegt nämlich ein deutlicher Einschnitt, der „zu mindesten eine Unterbrechung im Diktat“ fordert. Anhand äußerer und innerer Orientierungspunkte soll nun das Verhältnis des Gal zu diesen drei Schriftstücken näher bestimmt werden; methodisch wird dabei besonders auf den sprachlichen und gedanklichen Fortschritt von Brief zu Brief geachtet.

Unter den „Äußerer Anhaltspunkten“ scheinen vor allem die Stellen, die von der Kollektenaktion der paulinischen Gemeinden für Jerusalem handeln, einen Standort des

Gal zu empfehlen, der später als 1 Kor anzusetzen ist, während die Anspielungen des Apostels auf seine Krankheit eine besondere Nähe des Gal zu 2 Kor B vermuten lassen. Sichere Schlußfolgerungen lassen sich aber am Ende dieses ersten Kapitels noch nicht ziehen.

Größere Gewißheit vermögen die inneren Orientierungspunkte, d. h. eine eingehende Überprüfung der spezifischen Übereinstimmungen zwischen dem Gal einerseits und 1 Kor, 2 Kor A und 2 Kor B andererseits zu erbringen. Der Vergleich wird methodisch exakt mit jedem der drei Schriftstücke einzeln durchgeführt. Die Teilergebnisse lauten: deutlich ist ein gedanklicher Fortschritt von 1 Kor zu Gal hin feststellbar; daraus ergibt sich eine Abfassungsfolge 1 Kor — Gal. Gedanklich und sprachlich erweist sich Gal dem Briefteil 2 Kor A gegenüber als reifer und präziser; er dürfte das spätere Schriftstück darstellen. Umgekehrt fällt die Verhältnisbestimmung des Gal zu 2 Kor B aus, so daß die wahrscheinliche Entstehungsfolge lautet: 2 Kor A — Gal — 2 Kor B; dabei sind die Berührungspunkte zwischen Gal und 2 Kor B so groß, daß diese besondere Nähe einer noch eingehenderen Untersuchung bedarf. Beide Schriftstücke verraten die gleiche Stimmungslage des Autors; sie müssen zusammenhängend konzipiert worden sein. Nuancen in Tonfall und Argumentation aber deuten darauf hin, daß Paulus den Gal zuerst diktierte.

Eingehende Vergleiche zwischen Gal und Röm lassen Übereinstimmungen und Unterschiede in formaler und sachlicher Hinsicht zutage treten; der Befund erklärt sich einerseits aus dem relativ kurzen zeitlichen Abstand von ca. 3 Monaten, der zwischen der Abfassung der beiden Briefe liegt, andererseits aus den unterschiedlichen Abfassungsverhältnissen. Als wichtigste Folgerungen ergeben sich: 1. Gal ist nicht, wie bisher meist angenommen, in Ephesus, sondern in Mazedonien, und zwar im letzten Spätherbst der dritten Missionsreise entstanden. 2. Thematik und Argumentation der einzelnen Paulusbrieфе sind nicht nur von der jeweiligen Situation der direkten Adressaten bestimmt, sondern auch durch jene Fragen mitgeprägt, die den Apostel aufgrund besonderer Vorkommnisse in anderen Gemeinden zur Zeit gerade bewegten. Übersichtlich sind die Ergebnisse am Ende zusammengefaßt. Stellen-, Autoren- und Sachregister bedeuten willkommene Orientierungshilfen.

Die Untersuchung Borses ist methodisch exakt durchgeführt und sprachlich gewandt dargeboten. Die vorgetragenen Thesen werden sicher nicht einmütig übernommen werden; sie bieten aber reichen Diskussionsstoff für alle, die sich mit Einleitungsfragen und Problemen paulinischer Theologie befassen.

G. Schmahl, Aachen

Broer, Ingo: Die Urgemeinde und das Grab. Eine Analyse der Grablegungsgeschichte im Neuen Testament. (Reihe: Studien zum Alten und Neuen Testament. Bd. 31). — München: Kösel. 1972. XII, 348 S. Kart. 58,— DM.

Die Freiburger Dissertation untersucht die Grablegungstraditionen des NT. Ihr Interesse ist ein historisches: Inwieweit besitzen wir in der Überlieferung, daß Josef von Arimathäa Jesus bestattet hat, eine historisch zuverlässige Nachricht? Hat die Urgemeinde das Grab Jesu gekannt? In einer sehr differenzierten Analyse löst der Vf. aus Mk 15, 42—27 einen ursprünglich sehr knappen Grablegungsbericht heraus, von dem er annimmt, daß er weder mit der vorausgehenden Passionsgeschichte noch mit dem Bericht vom „leeren Grab“ (Mk 16, 1—8) ursprünglich verknüpft war. Dieser isolierte Bericht ist gattungsgeschichtlich als „Geschichtsbericht“ zu kennzeichnen. Vor allem die begründende Zeitangabe „weil Rüsttag war“ und die Nennung des Josef von Arimathäa gehen wohl auf historische Erinnerung zurück. Eine genaue traditionsgeschichtliche Untersuchung erweist dann Mk 15, 42—46 durchaus als älteste Überlieferung.

Die Konsequenzen, die der Vf. aus seiner Analyse zieht, sind sehr vorsichtig: „Bleibt man... in erster Linie bei den Texten, so lassen diese eine positive Beantwortung der Frage, ob die Urgemeinde Jesu Grab kannte, mit Sicherheit nicht zu... geht man... von allgemeinen Erwägungen aus, so spricht manches dafür, daß die Urgemeinde das Grab Jesu kannte...“ (S. 294). Zu vorsichtig geurteilt, meine ich. Die auch vom Vf. sehr gründlich untersuchten Frauenlisten Mk 15, 47; 16, 1 und vor allem die Grabestradition 16, 1—8, die der Vf. nicht behandelt, obwohl sie in den Bereich seiner Fragestellung gehört, legen m. E. auch in historischer Sicht zuversichtlichere Schlußfolgerungen nahe.

L. Schenke, Mainz

Dauer, Anton: Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium. (Reihe: Studien zum Alten und Neuen Testament, Bd. 30). — München: Kösel. 1972. 375 S. Kart. 85,— DM.

Die Würzburger Dissertation untersucht Traditionsgeschichte und Theologie der joh Passionsgeschichte. Im ersten Teil geht der Vf. das literarkritische und traditions-geschichtliche Problem einer gegenüber den Synoptikern eigenständigen Passionstra-dition hinter Jo 18—19 an. Er weist die große Nähe der joh Passion zur synoptischen Tradition nach. Sein Ergebnis: Die joh Passionstradition ist von den Synoptikern abhängig. Joh hat aber nicht selbst die Synoptiker, sondern eine Quelle benutzt, die die synoptischen Berichte kannte und verarbeitet hat. Diese Quelle ist dann von Joh sehr frei redaktionell bearbeitet worden.

Die Lösung überzeugt nicht völlig. Warum soll eine Quelle des Joh alle Synoptiker benutzt haben, Joh selbst aber nicht? Dennoch hat der Vf. mit dieser in gründlicher analytischer Arbeit gewonnenen Lösung eine neue Ausgangsbasis für die Diskussion des komplizierten traditionsgeschichtlichen Problems einer vorevangelischen Passionser-zählung geschaffen, insofern nun die joh Passionsgeschichte zur Rekonstruktion dieser ältesten Passionserzählung ausfallen muß.

Der zweite Teil der Arbeit ist der joh Theologie gewidmet. Der Vf. stellt in ein-gehenden Untersuchungen die theol. Aussagen von Jo 18—19 in den Rahmen der joh Theologie. Neuere Untersuchungen zum Thema werden in einem Nachtrag kritisch besprochen. Die abgewogene, gründliche, längst fällige Untersuchung der joh Passions-geschichte wird durch nützliche Register abgerundet.

L. Schenke, Mainz

Delling, Gerhard: Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1972. 187 S. Kart. 24,— DM.

Dellings Studie zum Verständnis des Kreuzestodes Jesu im NT sticht von den vor-nehmlich traditionsgeschichtlich orientierten Studien zu Einzelthemen der ntl. Theologie der letzten Jahre dadurch ab, daß es dem Verfasser von vornherein auf den theologi-schen Ort des Kreuzesgeschehens in der urchristlichen Verkündigung ankommt. Der Vf. bestimmt diesen Ort in engem Anschluß an die paulinische Kreuzestheologie, die den Maßstab für die Darstellung der Kreuzestheologie der übrigen Schriften des NT abgibt, als die Aussage des grundlegenden eschatologischen Heilsereignisses, das „Gott in seinem Gottsein“ (123) kundgemacht hat. Eine Darstellung dieser Art wird von vorn-herin stark auf die gemeinsamen Grundlagen der urchristlichen Kreuzestheologie ab-heben und weniger auf ihre Einzelausprägungen achten. Aufbau und Darstellung des sehr eigenwilligen Buches wirken darum auch etwas flächenhaft und ohne Perspektive. Widerspruch verdient Dellings These, im 1k Geschichtswerk, besonders in den Missions-reden der Apg, nehme das Kreuz nicht die Stellung ein, „die ihm im ganzen nach der urchristlichen Verkündigung gebührt“ (122). Das ist nur dann richtig, wenn man sich von einer lutherisch interpretierten paulinischen Kreuzestheologie vorschreiben läßt, welche Stellung denn dem Kreuz in der christlichen Verkündigung gebühre, und die übrigen „Kreuzestheologien“ des NT nach diesem Maßstab beurteilt werden. Aber schon für Paulus wird man sich fragen müssen, ob denn das Kreuz als solches und für sich genommen Heilsereignis ist, oder ob es dies nicht immer erst im Lichte des gesam-ten Christusereignisses, besonders der Auferstehung von den Toten wird. Hier rächt sich, daß der Vf. den kirchenpolitischen Ort der paulinischen Kreuzestheologie, die Auseinandersetzung mit dem Enthusiasmus in Korinth, nicht genügend beachtet. Gerade auch die vorpaulinischen Formeln isolieren das Kreuz ja nicht, sondern suchen es in den Zusammenhang des ganzen Christenereignisses einzufügen. Diese Art der „theologischen Bewältigung“ des Kreuzes wird aber gerade in den Missionsreden der Apg weiterge-führt, indem das Kreuz in übergreifende heilsgeschichtliche Zusammenhänge eingeord-net wird (vgl. z. B. Apg 2, 22—24 u. 13, 13—41); was natürlich nicht heißt, daß hier altes Gut der Urgemeinde vorliegt, sondern eher ein archaisierender Rückgriff, parallel zu ähn-lichen Erscheinungen in anderen Spätschriften des NT. Im ganzen liefert das einen Exzeß an Nüchternheit darstellende Buch, dessen Lektüre durch die nicht zu Lasten des Verfas-sers gehende Verschiebung der Anmerkungen an das Ende des Buches noch erschwert wird, einen hoffentlich die Diskussion belebenden Beitrag zu einem wichtigen Thema der ntl. Theologie.

G. Hilz, Mainz

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- Fuchs, Ernst — Künneht, Walter: Die Auferstehung Jesu Christi von den Toten. Die Disputation von Sittensen. — Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. 1973. 176 S. Pb. 12,— DM.
- Kaiser, Otto: Der Prophet Jesaja, Kapitel 13—39. (Das Alte Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk Teilband 18.) — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1973. 327 S. Kart. 24,— DM.
- Krämer, Peter: Dienst und Vollmacht in der Kirche. Eine rechtstheologische Untersuchung zur Sacra Potestas — Lehre des II. Vatikanischen Konzils. (Trierer Theologische Studien, Bd. 28.) — Trier: Paulinus-Verlag. 1973. 138 S. Kart. 18,— DM.
- Kremer, Jacob: Pfingstbericht und Pfingstgeschehen. Eine exegetische Untersuchung zu Apg 2, 1—13. (Stuttgarter Bibelstudien 63/64.) — Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk. 1973. 295 S. Pb. 24,— DM.
- Löning, Karl: Die Saulustradition in der Apostelgeschichte. (Reihe: Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge Bd. 9.) — Münster: Aschendorff. 1973. VIII und 235 S. Ln. 42,— DM.
- Maier, Johann — Schubert, Kurt: Die Qumran-Essener. Texte der Schriftrollen und Lebensbild der Gemeinde. (Uni-Taschenbücher Nr. 224.) — München—Basel: Verlag Ernst Reinhardt. 1973. 315 S. Kart. 14,80 DM.
- Muckermann, Friedrich: Im Kampf zwischen zwei Epochen. Lebenserinnerungen. Bearbeitet und eingeleitet von N. Junk. (Veröffentlichung der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A: Quellen. Bd. 15.) — Mainz: Matth.-Grünwald-Verlag. 1973. 665 S. Geb. 88,— DM.
- Müller-Markus, Siegfried: Gott kehrt wieder. — Stein a. Rh.: Christian-Verlag. 1973. 328 S. Geb. 19,80 DM.
- Sandtner, Hilda: In allem ist Licht. Meditationstexte mit Bildern. — Donauwörth: Ludwig Auer. 1973. Lw. 112 S. 19,80 DM.
- Sandtner, Hilda: Mutter. Ein Lobpreis in Bildern. — Donauwörth: Ludwig Auer. 1973. Lw. 64 S. 22,80 DM.
- Stockmeier, Peter: Glaube und Religion in der frühen Kirche. — Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1973. 144 S. Kart.-Lam. 18,80 DM.
- Weissmahr, Béla: Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders. (Frankfurter Theologische Studien Bd. 15.) — Frankfurt/M.: Verlag Josef Knecht. 1973. 198 S. Pb. 29,— DM.
- Zimmermann, Heinrich: Jesus Christus, Geschichte und Verkündigung. — Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk. 1973. 319 S. Geb. 18,— DM.
- Zum Thema Wille Gottes. Hrsg. von G. Denzler, E. Beck, J. Blank, H. Lang, F. J. Kuhnle. — Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk. 1973. 145 S. Kart. 15,— DM.

Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft

Band 10

In Verbindung mit dem Vorstand der Cusanus-Gesellschaft herausgegeben von Rudolf Haubst.

Ca. 272 Seiten, kartoniert, ca. 39,— DM

Die vierzehn Beiträge und zehn kritischen Besprechungen von Editionen und Monographien bieten einen ausgezeichneten Einblick in den aktuellen Stand der Cusanus-Forschung. Ein Kabinettstück mathematik-geschichtlicher Forschung stellt z. B. die teilweise Edition und inhaltliche Gesamtreakonstruktion einer bisher unbekannten Vorform des Traktates „De mathematica perfectione“ dar, dessen Text im Kueser Kodex ausradiert, nun aber mit chemischen Mitteln lesbar gemacht worden ist. Sechs Beiträge dienen der Erschließung zahlreicher weiterer Handschriften durch Fachhistoriker, fünf der Interpretation und Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues. Ein wichtiges Arbeitsinstrument ist die Fortsetzung der Cusanus-Bibliographie für die letzten sechs Jahre.

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG, MAINZ

Franz Klüber

Katholische Gesellschaftslehre

Geschichte und System

Format 16 x 24,5 cm · Ganzleinen · 1021 S. · 84 S. Literaturverzeichnis
36 S. Namen- und Sachregister · DM 98,—

Der Umbruch des neuzeitlichen Denkens und die Wandlungen
im Gefüge der gesellschaftlichen Ordnung
haben den Sozialwissenschaften Erkenntnisse vermittelt,
die der vollen Integrierung in das System der katholischen
Gesellschaftslehre bedürfen.

Der Verfasser, Professor für Christliche Sozialwissenschaften,
legt die Inhalte der katholischen Gesellschaftslehre dar,
und zwar sowohl genetisch - in ihrer geschichtlichen Entwicklung -
wie auch systematisch - in ihrem logischen Zusammenhang.

Ein umfassendes Standardwerk,
das auch die angrenzenden Disziplinen einbezieht.



VERLAG A. FROMM

45 Osnabrück · Postfach 1948

GLOCK aktuell

Verlangen Sie den 'Kurier aus der Feldgasse' bei Ihrer Buchhandlung

Wohin führt die Chinapolitik?

1973: Jeder vierte Erdenbürger ist Chinese. 1980: die chinesische Bevölkerung erreicht die Milliardengrenze. Einer der besten Kenner Chinas und der übrigen Fernoststaaten: Carl-J. Keller-Senn veröffentlicht soeben als Band 31 der Buchreihe 'Kultur-der-Nationen' sein Lebenswerk CHINA. Das Ergebnis zahlreicher Reisen und 25 Jahre Studiums liegt nunmehr vor: 460 S. Text, 32 Bildseiten, Karte, Register, Ganzleinen 30,— DM. Bes. Kennzeichnung des Autors: Ostasien-Kommentator des Schweizer Rundfunks, Redakteur der 'Schweizer Rundschau'. — Eines der hervorragenden Bücher über das 'Reich mit Zukunft'.

Streit um Portugal

Die Tageszeitungen sind voll der widersprüchlichsten Berichte und Kommentare über Portugal: über das Mutterland und v. a. über seine überseeischen Besitzungen. Der Wahrheit kommt das neueste Werk in der Buchreihe 'Kultur-der-Nationen' nahe: als Band 30 erscheint soeben PORTUGAL. Verfasser ist der im diplomatischen Dienst vielgeleierte und engagierte Dr. Lothar Siegesmund, Legationsrat I. Klasse, Generalkonsul, aktives Mitglied in der Europäischen Bewegung. Auf 280 Seiten Text, 32 Bildseiten, Karte und Register (Ln. 28,50 DM) erstet ein Bild gültiger Betrachtung, in dem Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft im folgerichtigen Zusammenhang stehen. — Ein notwendiges Buch.

Die erste umfassende Naturgeschichte

Wer kennt Konrad von Megenberg? Er ist der erste deutsche Naturhistoriker. 1974 jährt sich sein Todestag zum 600. Male. Die Bedeutung seiner naturkundlichen Aufzeichnungen: 1971 wurde eines seiner Manuskripte auf einer deutschen Auktion für eine halbe Million versteigert. Und: neben der Vermittlung antiken und mittelalterlichen Wissens wollte er 'die armen Leut vieler Pfennige in den Apotheken überheben' (!). Georg Hetzelein porträtiert diesen Forscher (auf unterhaltsame Weise); zahllose Quellen finden sich über den Text gestreut. Die reiche Bebilderung schuf der Autor selbst. ('Konrad von Megenberg' Der große Unbekannte. 96 S., 18 Federzeichnungen Gb. 9,80 DM)

Neue Euthanasie-Welle?

Seit Wochen steigt die Nachfrage nach den beiden Büchern von Prof. Dr. Dr. Werner Catel: 'Grenzsituationen des Lebens' (Probleme begrenzter Euthanasie) und 'Leidminderung — richtig verstanden'. Die Einleitung schrieb der bekannte Bundesverfassungsrichter Fabian von Schlabrendorf. — Catel ist einer der besten Kenner der Materie; er trat zuletzt noch in der 'Besinnung' gegen die Fristenlösung (in Sachen § 218) auf.

Der tote Picasso

Eine weithin unbekannte Publikation: Vicente Marrero 'Picasso und der Stier' (mit 16 Reprod. a. Taf.) Bibliophilausgabe 15,— DM. Die meisterhafte Interpretation eines Meisters.

Glock und Lutz Verlag
Nürnberg Feldgasse 38

Benziger

Religionsgeschichte

Geschichte der jüdischen Kultur in Bildern

Haupterausgeber Bezalel Narkiss. 242 Seiten, 234 Farbbilder, z. T. ganzseitig, Leinen 68.— DM (Benziger/Flamberg).

Mit einem von Sachkennern verfaßten, genau und leicht lesbar geschriebenen Text sowie einem fast verschwenderisch reichhaltigen Bildmaterial gibt dieser Band Kunde von der Geschichte und Kulturleistung des Judentums. Diese Geschichte beginnt in biblischer Vorzeit und endet in der unmittelbaren Gegenwart. Dazwischen entrollt sich erschütternd und staunenswert das mehrtausendjährige Geschick eines Volkes, das an Tragik, aber auch an großartiger religiöser, geistiger und kultureller Potenz seinesgleichen in der Weltgeschichte sucht.

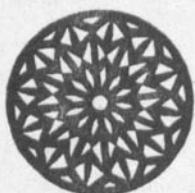
Landschaftsbilder, Archäologie und Modelle vergegenwärtigen die biblische Periode und die Situation des Judentums zu Beginn der neuen Zeitrechnung. Ungewöhnlich illustrativ entfaltet sich die geheimnisvoll faszinierende Existenz jüdischer Diaspora in den vielen Jahrhunderten der Zerstreuung von Spanien bis in die Bereiche des Ostens. Schließlich wird vorab an Hand der jüdischen Bildkunst (z. B. Pissarro, Liebermann, Modigliani, Chagall), der Beitrag des Judentums an der heutigen Weltkultur sichtbar gemacht.

Für alle Freunde des Judentums, aber auch für jeden kultur- und religionsgeschichtlich Interessierten.

BENZIGER VERLAG KÖLN

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI

TRIER/MOSEL

SAARSTR. 39 · TELEFON 42938

Einladung zur Subskription!

Handbuch der Religionspädagogik in drei Bänden

Ein evangelisch-katholisches Gemeinschaftswerk. Herausgegeben von: E. Feidel, R. Leuenberger, G. Stachel, K. Wegenast.

Bd. 1 ca. 320 Seiten, geb.
Subskr.-Pr. ca. 32,— DM.

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlsendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues/Mosel

Telefon (0 65 31) 4 75

Postfach 38

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

Neuerscheinung

A. Hardt / E. Schmitz / A. Thome

Dichter und Propheten

Moderne Dichtung im
Religionsunterricht

258 Seiten, DIN A 5, Loseblattform
in Ringbuchordner DM 19,80

Anhand der Werke von etwa 100 modernen Autoren wird in systematischer Interpretation versucht, einen religionspädagogischen Zugang zur religiösen Problematik unserer Zeit zu finden. Darüber hinaus ist das Werk Orientierungshilfe und Stoffsammlung für die Glaubensverkündigung in Predigt und Gruppenarbeit.

SPEE-VERLAG TRIER

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Klaus Kremer, Trier
Gottesbeweise — ihre Problematik und Aufgabe

Alex Stock, Köln
Gesellschaftliches Engagement
und Gotteserfahrung

Heinz Feilzer, Trier
Gestaltwandel von Ehe und Familie

Martin Rock, Mainz
Aggression einmal anders

Heft 6
November/Dezember 1973
82. Jahrgang Pastor bonus
Paulinus-Verlag Trier

Neue theologische Literatur
Dogmatik — Bibelwissenschaft

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Prof. Dr. Ernst Haag, Trier.

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier-Petrisberg, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße 35.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 33,— DM, Einzelheft 6,50 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 26,40 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühr.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 30 40, Fleischstr. 61—65.

Beilagenhinweis: Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des **Ferdinand-Schöningh-Verlages**, Paderborn, bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Klaus Kremer, 55 Trier, Herrmannstraße 26

Prof. Dr. Alex Stock, 5 Köln-Hermesdorf, Am Eichelberg 36

Dr. Heinz Feilzer, 556 Wittlich-Unkenstein, Haus St. Anton

Prof. Dr. Martin Rock, 65 Mainz, Neutorstraße 11

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Alle Rechte vorbehalten. Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem Bdi oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.

Gottesbeweise – ihre Problematik und Aufgabe

Ein Beitrag zum Grundlagenproblem der Theologie

Von Professor Dr. Klaus K r e m e r, Trier

„Die Beweise des Daseins Gottes sind so sehr in Verruf gekommen, daß sie für etwas Antiquiertes, der vormaligen Metaphysik Angehöriges gelten.“ „Dieses Beweisen ist daher auch so sehr außer Kurs gesetzt, daß die Beweise kaum hier und da nur historisch bekannt, ja selbst Theologen, d. i. solchen, welche von den religiösen Wahrheiten eine wissenschaftliche Bekanntschaft haben wollen, unbekannt sein können¹.“

Diese Worte stammen nicht, wie man vielleicht beim ersten Hören vermuten könnte, aus unserer Zeit, sondern aus dem letzten Jahrhundert, und zwar von Hegel, aus seinen „Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes“ (erste Vorlesung). Indes, sie charakterisieren bestens unsere Zeit.

Schule gemacht hat vor allem die Kritik, die der deutsche Philosoph I. Kant in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts an den Gottesbeweisen vorgenommen hat. Auf ihn beruft die Moderne sich denn auch, etwa K. Jaspers in seiner Schrift „Der philosophische Glaube“ (30): „Seit Kant steht für das redliche Denken fest, daß solche Beweise unmöglich sind, wenn sie für den Verstand erzwingen wollen, wie ich ihn zur Einsicht zwingen kann, daß sich die Erde um die Sonne dreht und der Mond eine Rückseite hat.“ Oder R. Bultmann, der die innerhalb der katholischen Tradition lebendige „natürliche Theologie“ für unmöglich erklärt, weil die philosophische Kritik die Unmöglichkeit der Gottesbeweise aufgezeigt habe². Gemeint ist die philosophische Kritik Kants, in deren Bann R. Bultmann vor allem durch seinen von Kant beeinflussten Lehrer W. Herrmann steht. „Wer mit Gottesbeweisen etwas über Gottes Wirklichkeit auszusagen meint, disputiert über ein Phantom!“ In dieser Schärfe hatte Bultmann sich bereits 1925 in dem Aufsatz „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“³, geäußert. In einer Art Bestandsaufnahme kommt J. Meurers in seinem Buch von 1962 „Die Frage nach Gott und die Naturwissenschaft“ zu folgendem Ergebnis: „Was die Kritik der Beweise im Lichte der Dua-

¹ G. W. F. Hegel, Werke in 20 Bänden, hrsg. v. E. Moldenhauer und K. M. Michel Bd. 17 (Ffm. 1969) 348.

² Das Problem der natürlichen Theologie: Glauben und Verstehen I (Tübingen 1964) 294.

³ Glauben und Verstehen I 26.

lität von Intellektualität und Personalität der Gottesfrage angeht, so ist bei Kant zu beginnen.

Er gilt als der ‚Totengräber der Metaphysik‘, als der ‚Zermalmer der Gottesbeweise‘. Natürlich stehen derartige Formulierungen nicht in den offiziellen Philosophiegeschichten. Dafür ist man zu vornehm. Aber es ist gängige Meinung, mindestens unausgesprochen, daß es so ist. Sieht man vom katholischen Raum ab, so übergeht das philosophische Gespräch die Gottesbeweise, und das nicht erst in der Gegenwart, sondern schon seit langem in einer von Kant eingeleiteten Entwicklung (ob sie von ihm gewollt war, ist eine andere Frage!). Wird einmal davon gesprochen, dann wie fast selbstverständlich einklammernd, ablehnend, lediglich historisches Interesse beanspruchend. Das Gedankengut um die Gottesbeweise und um die Gottesfrage überhaupt scheint überholt; man ist, so sieht es aus, damit fertig, ganz ähnlich, wie die Zeit selbst mit der Gottesfrage fertig zu sein scheint. Auf einem nichtkatholischen Philosophenkongreß heute einen Vortrag darüber zu halten, in philosophisch-existentiellem Sinne, würde als Anachronismus allererster Ordnung empfunden. Man könnte es kaum wagen, so sehr ist das ‚Klima‘ dagegen. Und es geschieht auch wohl de facto nicht⁴.

Meurer's Versuch, die Gottesfrage in die Bipolarität von Intellektualität und Personalität zu stellen und von hier aus eine Lösung anzustreben, zählt zu den entscheidenden Impulsen, die hinter der Konzeption des Regensburger Philosophen J. Schmucker in dessen Werk „Die primären Quellen des Gottesglaubens“ von 1967 stehen⁵. Über die Situationsanalyse von Meurers hinausgehend stellt Schmucker fest: „Ja, man muß noch mehr sagen: es hat sich heute weithin in den Kreisen der katholischen Akademiker bis tief hinein in die Reihen des Klerus praktisch die Kantische Auffassung durchgesetzt, daß es Gottesbeweise im wahren und eigentlichen Sinn nicht gibt und geben kann, eine Einstellung, die sich in den einschlägigen Diskussionen der Katholischen Akademie in Bayern deutlich offenbart⁶.“ Daß M. Heidegger die Gottesbeweise für einen ungangbaren Weg erachtet, sei nur nebenbei erwähnt⁷. Und die letzte große Veröffentlichung, die sich mit dieser Thematik befaßt, „Der Gott der Phi-

⁴ 99; vgl. auch 108, 124, 126, 128, 129, 162, 165.

⁵ Vgl. 9 f.

⁶ Die Problematik der Gottesbeweise und „das schöpferische Prinzip der Religion“: Trierer Theol. Zeitschrift 75/1 (1966) 28. Vgl. auch: Die primären Quellen des Gottesglaubens, 7.

⁷ Vgl. H. Meyer, M. Heidegger und Thomas v. Aquin (Paderborn 1964) 69; ferner F. M. Sladeczek, Ist das Dasein Gottes beweisbar? Wie steht die Existentialphilosophie M. Heideggers zu dieser Frage? (Würzburg 1967) 76.

losophen“ von W. Weischedel aus den Jahren 1971/72, läßt keinen Zweifel daran, daß die Gottesbeweise traditioneller Art der Vergangenheit angehören⁸.

Summa summarum: Im außerkatholischen wie katholischen Raum steht es um das Image der Gottesbeweise denkbar schlecht. Hier soll nun nicht versucht werden, dieses geschädigte Image der Gottesbeweise wieder aufzubessern oder gar so etwas wie ihren einstigen Glanz wiederherzustellen. Einen solch angeblichen Glanz haben sie nie besessen. Denn zu jeder Zeit gab es neben den Freunden auch leidenschaftliche Gegner der Gottesbeweise. Noch weniger soll hier eine Lösung der rund um die Gottesbeweise herum aufgeworfenen Schwierigkeiten oder ein neuer Gottesbeweis vorgelegt werden. Vielmehr möchte ich zwei Dinge herausarbeiten: 1. Was macht beziehungsweise hat die Gottesbeweise problematisch gemacht? 2. Ist uns in den Gottesbeweisen, trotz aller ihnen anhaftenden Problemata, nicht eine unverzichtbare Aufgabe gestellt? Das sollen zugleich die beiden Hauptpunkte dieses Aufsatzes sein.

I. Wodurch sind die Gottesbeweise für uns problematisch geworden?

1. Man stößt sich zunächst schon an dem Begriff Beweis, weil sich damit sofort die Vorstellung des mathematischen Beweises assoziiert, den es doch bei Gott nicht geben kann. Ein in diesem Sinne bewiesener Gott ist kein Gott, sagt Jaspers⁹. Und das mit Recht! Niemals haben sich die Gottesbeweise nun als mathematische Beweise verstanden. Ihr Ziel war überhaupt nicht, Gott zu beweisen, sondern finden zu lehren. Sie wollten nicht beweisen, sondern aufweisen beziehungsweise aufdecken, nicht *demonstrare*, sondern *ostendere*. „Unter Aufweis oder Aufdeckung“, sagt M. Scheler, „versteht man ein erstmaliges Zeigen von Etwas, das noch nicht gefunden ist. . . Das Ganze aber des Prozesses, den man Aufweis nennt, hat doch nur dieselbe Bedeutung wie ein Zeigestab, mit dem wir auf Etwas hinzeigen, sehen machen, damit es der andere besser sehe oder überhaupt sehe¹⁰.“ Von Hause aus sind die Gottesbeweise also ein Aufweisen, Zeigen und Sichtbarmachen dessen, was den Erscheinungen als letzte Voraussetzung zugrunde liegt. Daher die verschiedenen Vorschläge in un-

⁸ Bd. II (Darmstadt 1972) 217 f.

⁹ A. a. O. 30.

¹⁰ Vom Ewigen im Menschen (Leipzig 1921) 546; vgl. auch 543. Vorausgesetzt ist dabei der Deute- und Zeigecharakter der Dinge auf Gott hin: 341, 383 f., 567—569; vgl. auch J. Geyser, Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart (Münster 1923) 3, 172 f.; ferner J. Meurers, a. a. O. 91, 164.

serem Jahrhundert, den Begriff Gottesbeweis durch andere zu ersetzen: Aufweis: Scheler und Steffes; Erweis: Siegmund und Hengstenberg; Denkwege: Meurers, wohl im Anschluß an die *viae* des Aquinaten¹¹. Aber es hat doch immer wieder Interpreten gegeben, die die Gottesbeweise in die Nähe des mathematischen Beweises rückten und ihnen mathematische Sicherheit zuschrieben¹², was dann als Reaktion die Ablehnung der Gottesbeweise provozierte, auch bei Kant, wie wir noch sehen werden. Schon D. Hume tadelt im Kontext seiner Kritik am Kontingenzbeweis, daß bei diesem metaphysischen Schluß die Denkweise der Mathematik auf Gegenstände übertragen worden sei, wo sie keinen Platz haben sollte¹³. Letzterem ist uneingeschränkt zuzustimmen. Aber seit Spinozas *Ethica*, ordine geometrico demonstrata, scheint sich nicht nur der metaphysische Beweis, sondern die Philosophie insgesamt an dem mathematischen Wissenschaftsbegriff ausrichten zu wollen¹⁴.

2. Schwerer noch als diese methodisch-wissenschaftstheoretische Frage wiegt die neuzeitlich-moderne Erkenntnis, daß hinter der *via secunda* und wohl auch *prima* des Aquinaten die Annahme einer Reihe einander an sich und wesentlich untergeordneter Ursachen steht, d. h. so untergeordnet, daß sie nur kraft der aktuellen Unterordnung und daher je nur unter dem Einfluß aller übergeordneten wirken können: eine Ursachenreihe, wie sie nach der Auffassung des antiken Weltbildes in dem Aufbau des Weltganzen wirklich gegeben war, aber sich heute nicht mehr halten läßt. Dafür ist einschlägig der Aufsatz von Johannes Bendiek OFM, Die essentielle Ursachenordnung bei St. Thomas und in der Neuscholastik: Franziskanische Studien 40 (1958) 1—19.

Das ist jedoch noch nicht alles. Die *quinque viae* des Aquinaten haben sich noch eine weitere Kritik gefallen lassen müssen. Gegenüber dem theologischen beziehungsweise physiko-theologischen Gottesbeweis, wie Kant ihn nennt, der stets das höchste Ansehen unter den Gottesbeweisen genoß, hat Kant mit gutem Grund eingewendet, daß er nur zu einem weisen Ordner und Demiurgen, aber nicht zu einem allweisen Gott und Schöpfer führe. Wolle er dies, dann müsse der Kontingenzbeweis dazwischengeschaltet werden. Auf Grund dieser Eliminierungen und Korrektu-

¹¹ Vgl. die Zusammenstellung bei J. Seiler, Das Dasein Gottes als Denkaufgabe (Luzern 1965) 258 f.

¹² Etwa C. Nink, Philosophische Gotteslehre (München 1948) 141; 153 f.; 156 ff. Ferner G. Hermes, zit. bei H. Lennertz, Natürliche Gotteserkenntnis (Freib. i. B. 1926) 33. Allen voran Spinozas Gottesbeweis in Lehrsatz 11 seiner *Ethik*.

¹³ Dialoge über natürliche Religion, hersg. v. G. Gawlick (Hamburg 1968) 77 f.

¹⁴ Für Spinoza vgl. J. Freudenthal, Spinoza, Leben und Lehre II. Teil (Heidelberg 1927) 109 ff.

ren ist das scheinbar so integrale System der *quinque viae* des Aquinaten — und er gilt ja wohl als der Repräsentant der Gottesbeweise — doch erheblich erschüttert worden. Der ontologische Gottesbeweis hingegen zählt nach wie vor zu den umstrittensten. Es darf daher nicht wundernehmen, wenn sich daraus für viele ein grundsätzliches Mißtrauen gegenüber allen Gottesbeweisen ableitete. Dabei haben wir die prinzipielle Kritik Kants an den Gottesbeweisen sowie die grundsätzliche Kritik M. Schellers an Thomas und seiner Tradition, dem sogenannten partiellen Identitätstypus, noch gar nicht zu Wort kommen lassen.

3. Bevor wir aber zu Kant übergehen, ist noch ein anderer Umstand zu reklamieren, der ebenfalls an der Diskreditierung der Gottesbeweise beteiligt ist: Ich meine die heute sehr hochgespielte Thematik vom Gott der Philosophen und der Theologen. Denn mit dem philosophischen Gott ist vornehmlich der Gott der Gottesbeweise angesprochen. Hier, beim Gott der Philosophie, handele es sich um ein statisches, dort, beim Gott der Theologie und Religion, um ein dynamisches Wesen¹⁵; hier um ein starres, leeres und notwendiges, dort um ein lebendiges Wesen¹⁶; hier um ruhende Unbeweglichkeit, starre beziehungsweise fixistische Unveränderlichkeit¹⁷, dort um Geschichtsmächtigkeit und Geschichtsträchtigkeit¹⁸. Mehr noch: Der philosophische Gottesgedanke, so wird argumentiert, sei in allen wesentlichen Punkten ein Produkt der griechischen Philosophie. Griechische Philosophie basiere aber auf einem dinglich-objektivistischen Seinsverständnis¹⁹, während dagegen das biblische Denken sich in einem personal-anthropologischen beziehungsweise personal-existentialen Seinsverständnis bewege. Dieses unterschiedliche Seinsverständnis komme vorzugsweise beim Gottesgedanken zum Vorschein.

Man beruft sich für diese Gegensätzlichkeit von philosophischem und religiösem beziehungsweise biblischem Gott gern auf Pascal, auf dessen erschütterndes Erlebnis in der Nacht vom 23. zum 24. November 1654, bei dem ihm spontan aufging, daß Gott etwas anderes ist als die *causa prima*

¹⁵ Vgl. T. Boman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen (Göttingen 1959) 39–52; J. Hessen, Griechische oder biblische Theologie? (Leipzig 1956) 110 f., 116.

¹⁶ M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen (Leipzig 1921) 339 f.; 342; H. Ebert, Der Gott der Philosophen und der Vater Jesu Christi: Hochland 58/6 (1966) 485 f.

¹⁷ N. Brox, Antworten der Kirchenväter: Wer ist das eigentlich — Gott? (München 1969) 143.

¹⁸ W. Kasper, Gott in der Geschichte: Gott heute (Mainz 1968) 149. Schon D. Hume polemisiert in seinen „Dialogen über natürliche Religion“ gegen einen „völlig unveränderlichen“ Gott: Ausgabe Gawlick (Hamburg 1968) 40 u. 76.

¹⁹ H. Ebert, a. a. O. 483 f., 485 f.; 489; 499.

der Philosophen. Denn das *Mémorial*, in dem Pascal zeitlebens dieses Erlebnis festhielt, beginnt mit den Worten: „Feuer. Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, nicht der Philosophen und Gelehrten.“

Es braucht hier nicht wiederholt zu werden, was vor allem durch die glänzenden Analysen M. Schellers endgültig erhärtet worden ist: daß bei aller zugestandenen Realidentität und Personalunion von religiösem und philosophischem Gott beide eben doch intentional verschieden sind²⁰. Insofern ist M. Heidegger durchaus zuzustimmen, wenn er von dem philosophischen Gott sagt: „Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der *causa sui* kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen²¹.“ Und Pascal²² und all die anderen, die in die gleiche Kerbe schlagen, sind so gesehen durchaus im Recht.

Was jedoch überrascht, ist etwas anderes! Im Zuge der Herausarbeitung der intentionalen Verschiedenheit von philosophischem und religiösem Gott werden Gegensätze konstruiert, die sich nicht halten lassen. Daß nur der Gott der Bibel, nicht aber der Gott der griechischen Philosophie dynamischer Natur sei, wird einfach durch Platons berühmte Äußerung im Staat über die Idee des Guten widerlegt (509 b): Sie steht jenseits des Seins, alles übrige an Würde und Macht überragend: οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἐτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. Spätestens von dieser Stelle ab gibt es in der griechischen Philosophie keinen statischen Gottesbegriff mehr. Man wäre versöhnt, ginge es bei dieser Gegenüberstellung darum, die Dynamik des biblischen Gottes als eine der des griechischen Gottes gegenüber prinzipiell anders geartete zu kennzeichnen. Aber nein, es geht, befremdend genug, schlechthin hier um die Verneinung, dort um die Bejahung der Dynamik. Nicht besser steht es um den Gegensatz des religiös-biblischen Gottes in seiner Lebendigkeit und des philosophischen Gottes in seiner Starrheit, Leerheit, Notwendigkeit, Unbeweglichkeit und Unveränderlichkeit. In der Diskussion schwelt nach wie vor die Frage, ob rein philosophisch die Personalität Gottes — nicht die trinitarische Personalstruktur — zu entdecken sei. M. Scheler hat bekanntlich die Personalität Gottes als eine nicht erreichbare Grenze philosophischer Denkbemühungen markiert²³. Aber daß der philosophische Gott auch ein lebendiger Gott sei, muß spätestens seit Aristoteles angesetzt werden. Gerade sein πρῶτον κινῶν ἀκίνητον stellt in seiner vollkommenen Selbsterkenntnis höchste Lebendigkeit dar. Einer

²⁰ M. Scheler, a.a.O. bes. 320—370.

²¹ M. Heidegger, Identität und Differenz (Pfullingen 1957) 70.

²² Vgl. Pensées, nr. 341. Ausg. Rüttenauer (Bremen 1964).

²³ A. a. O. 331; 347; 535; 600.

der fulminantesten Sätze, in denen das Buch 7 von Met. Lambda gipfelt, lautet: „Denn die Wirksamkeit des Geistes ist Leben; jener aber ist die Wirksamkeit“ (ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια²⁴). Trotz seiner Unveränderlichkeit und auch Unbewegtheit — oder muß man nicht richtiger sagen: weil unveränderlich und unbewegt — ist er höchstes Leben, wie andererseits seine Unbewegtheit ihn nicht daran hindert, die Welt zu bewegen. Natürlich nicht im Sinne eines mechanischen Anstoßes, sondern: er bewegt wie das Geliebte: κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον²⁵. Goethe hat das mit einem einmaligen Gespür so formuliert: „Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße, im Kreis das All am Finger laufen ließe! Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen, Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen, so daß, was in ihm lebt und webt und ist, nie seine Kraft, nie seinen Geist vermißt²⁶.“ An dieser Stelle verdient genannt zu werden, daß ein Denker wie Augustinus, der in der völligen Unveränderlichkeit das Privileg des göttlichen Seins erblickte — nur das unveränderliche Sein ist für ihn wahres Sein —, gelegentlich einer Darstellung der Hierarchie von Bewegern Gott als *movens seipsum* bezeichnet²⁷. Er hat die aus dem griechischen Denken datierenden Bestimmungen der Unveränderlichkeit und Selbstbewegung Gottes in einem bruchlosen Zusammenhang mit der Lebendigkeit des biblischen Gottes gesehen.

Namhafte Aristoteleskenner haben darauf hingewiesen, daß Aristoteles' Lehre vom unbewegten Beweger in Met. Lambda nicht ohne den Kontext von jener Stelle im Sophistes entstanden sein könne, wo Platon feststellt: „Sollen wir uns leichtlich überreden lassen, daß in der Tat Bewegung (κίνησιν) und Leben (ζωήν) und Seele (ψυχήν) und Vernunft (φρόνησιν) dem wahrhaft Seienden gar nicht eigne? Daß es weder lebe noch denke, sondern hehr und heilig, der Vernunft entbehrend, unbeweglich stehe (ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἐστὸς εἶναι;)“ — Mit diesem einen Satz ist übrigens die ganze hier anstehende Problematik vorweggenommen! — Platons Antwort lautet: Das wahrhaft Seiende muß all die genannten Eigenschaften besitzen²⁸.

Noch ein Blick über Aristoteles hinaus nach vorwärts! Plotin, der es längst verdient hätte, daß man ihn in einem Atemzug mit Platon und Aristoteles nannte, charakterisiert seinen Gott, das ἔν, in einem als ἀκίνησις²⁹ und als ἐνέργεια, die noch jenseits von Nus, Phronesis und Leben

²⁴ 1072 b 26 f.

²⁵ 1072 b 3.

²⁶ Gott und Welt. Goethes sämtliche Werke I (Stuttgart 1877) 172.

²⁷ De Gen. ad litt. VIII 20; CSEL 28/1 (1894) 259.

²⁸ 248 e 6—249 a 2.

²⁹ Vgl. III 2, 4, 13.

liegt. Nicht, weil sie einer tödlichen Erstarrung gleichkommt, einer „insensibilité stupide“, wie der bekannte Plotinkenner R. Arnou das formuliert³⁰, sondern weil sie höchstes Erwachen ist: ἐγρήγορσις καὶ ὑπερνόησις³¹. In das ἀκίνητον und die ἀκίνησις der Griechen haben wir die Vorstellung der ruhenden, starren und daher tödlichen Unbeweglichkeit hineingetragen, während in Wirklichkeit die Transzendenz Gottes ausgedrückt werden sollte, um die es der Bibel ja auch geht.

Dieser Plotin ist es nun auch, der der These vom dinglich-objektivistischen Seinsverständnis die härtesten Widerstände entgegensetzt, was im Grunde genommen auch schon Platon und Aristoteles tun, obwohl sich gerade bei Aristoteles Ansätze zu einem solch dinglich-objektivistischen Seinsverständnis finden. Darauf hier näher einzugehen, muß ich mir aus Raumgründen ersparen. Aber bei Plotin, der über die verschiedensten Wege das Mittelalter und auch Thomas von Aquin beeinflusst hat, ist es ein Leitsatz, daß wahres Sein erst dort verwirklicht ist, wo es sich in der Gestalt des Lebens und Denkens gefunden hat. Hinzu kommt, daß Seele bei Plotin³², wie in der gesamten neuplatonischen Tradition, vom Geist und nicht von der sinnlichen Einzelsubstanz her verstanden wird, wie es teilweise bei Aristoteles geschieht, also von oben und nicht von unten. Und daß auch die Hyle nur von der Seele her verstanden werden kann, weil sie entgegen dem Denken vieler Heutigen nicht das Erst-, sondern das Letztgegebene ist. Sein im eigentlichen Sinne ist also nicht das bloße Vorhandensein der nichtgeistigen, materiellen Dinge, sondern die Subjektivität des Geistes, die auf diese Weise die objektive Wirklichkeit im vollen Sinne darstellt³³. Bei Plotin und auch schon bei Aristoteles ist dieser Begriff des subjektiven Geistes entdeckt und entfaltet am Nus³⁴. Trotz

³⁰ Praxis et theoria (Paris 1921) 66 u. 70.

³¹ VI 8, 16, 30—37.

³² Ganz zentral dafür ist V 3, 1—6.

³³ Vgl. H. Ebert, a. a. O., 492 f., 494 f., 496, 498 f. „Subjektivität bedeutet, wie wir schon gesehen haben, ein Zu-sich-selbst-Zurückkehren, also nicht einfach Vorhandensein, sondern ein Sich-selbst-Gegenüberstehen und Auf-sich-selbst-Zurückbringen. Das Ich differenziert sich gleichsam in sich selbst und tritt so zu sich selbst in Beziehung“ (493). — Erkennen u. Wollen machen die Subjektivität des Geistes aus (492, 493). — Sein, Erkennen u. Wollen sowie Erkenntnis und Gewolltsein müssen bei aller Differenz letztlich dasselbe sein (493). — Sein ist wesentlich Erkennen und Wollen, Subjektivität und Liebe. Erkennen kann es in Gott nur insofern geben, als Gott sich als Erkennender und Erkannter differenziert (495). Sein ist gleich Erkennen — der Kürze halber ist vom Wollen abgesehen (496).

³⁴ Plotin entfaltet die Struktur der Selbsterkenntnis des Nus in aller Problemhaftigkeit in V 3, 1—6, Aristoteles entwickelt das Selbstdenken des Nus in Metaphysik Lambda, Buch 7. Das bei Aristoteles noch fehlende voluntative Moment wird bei Plotin, vor allem in VI 8, nachgeholt.

dieser notwendigen Rektifizierungen bleibt das Proprium des in der Offenbarung angelegten christlichen Seinsverständnisses erhalten, wie es vor allem in den einmaligen Vorstellungen von Personalität, Freiheit, Liebe und Zuwendung Gottes zur Welt zum Ausdruck kommt. Aber griechisches Denken kommt diesem biblischen Seinsverständnis mehr entgegen als die landläufige Interpretation es wahrhaben möchte.

4. Zu Kant! Die Kritik Kants an den Gottesbeweisen darf als bekannt vorausgesetzt werden, ebenso die wichtigsten Einwände der durch Kants Kritik provozierten Antikritik, nicht zuletzt der Einwand, daß Kant mit seinem Erkenntnischema: Erkennen ist Denken plus Anschauung der theoretischen Vernunft den Weg zur Erkenntnis Gottes verbaut habe. Dieses und anderes mehr braucht hier nicht mehr dargelegt zu werden. Dagegen soll etwas anderes eruiert werden, was jene anscheinend leicht übersehen, für die durch Kants Autorität den Gottesbeweisen ein für allemal das Rückgrat gebrochen worden ist.

Kant zieht am Ende seiner Kritik der Gottesbeweise folgende Bilanz: „Das höchste Wesen bleibt also für den bloß spekulativen Gebrauch der Vernunft ein bloßes, aber doch fehlerfreies Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönt, dessen objektive Realität auf diesem Wege zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann“ (B 669). Wir haben es also bei Kant nicht nur nicht mit einem Atheisten zu tun, sondern mit einem Denker, der in dem höchsten Wesen den Abschluß und die Krönung der menschlichen Erkenntnis erblickt, nicht anders, wie dies die ganze Kant vorhergehende und auf der Metaphysik aufbauende natürliche Theologie und deren Tradition ebenfalls getan hatte. Man darf diese Stelle nicht mit der Bemerkung abtun, Kant gehe es nur um den Begriff Gottes beziehungsweise um das höchste Wesen als Ideal — und das trenne ihn von der Tradition. Auf den ersten Seiten seiner transzendentalen Dialektik schreibt er: „Die Metaphysik hat zum eigentlichen Zwecke ihrer Nachforschung nur drei Ideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit... Alles, womit sich diese Wissenschaft sonst beschäftigt, dient ihr bloß zum Mittel, um zu diesen Ideen und ihrer Realität zu gelangen. Sie bedarf sie nicht zum Behuf der Naturwissenschaft, sondern um über die Natur hinauszukommen“ (B 395 Anm.). Es geht Kant also nicht bloß um den Begriff und die Idee Gottes, sondern gerade auch um die Realität Gottes. Darum heißt es an anderer Stelle der Kritik der reinen Vernunft: „Diese Ideale“, und Gott ist ihm das Ideal schlechthin, „ob man ihnen gleich nicht objektive Realität (Existenz) zugestehen möchte, sind doch um deswillen nicht für Hirngespinnste anzusehen, sondern geben ein unentbehrliches Richtmaß der Vernunft ab, die des Begriffs von dem, was in seiner Art ganz vollständig ist, bedarf,

um darnach den Grad und die Mängel des Unvollständigen zu schätzen und abzumessen“ (B 597 f.). Die Vernunft bedarf nicht bloß der Idee beziehungsweise des Ideals, sondern die transzendentalen Ideen sind „durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben“, daher „nicht willkürlich ertichtet“ (B 384), ja, so lesen wir B 592: „Die Vernunft fordert das Unbedingte“, weil, wie den Erscheinungen das Ding ansich, so allem Bedingungen das Unbedingte zugrunde liegen muß³⁵.

Allerdings ermahnt Kant uns stets, diese Ideen und vor allem das Ideal der reinen Vernunft nicht gleich für etwas Reales nehmen zu wollen, die logische Möglichkeit einer Idee nicht mit deren transzendentaler Möglichkeit zu verwechseln. Die Vernunft, bemerkt er, sei gewitzigt genug, „das Idealische und bloß Gedichtete einer solchen Voraussetzung leicht“ zu durchschauen, „als daß sie dadurch allein überredet werden sollte, ein bloßes Selbstgeschöpf ihres Denkens sofort für ein wirkliches Wesen anzunehmen“ (B 612). Gott — ein bloßes Selbstgeschöpf unseres Denkens, damit haben wir eine der Äußerungen Kants, die jene Interpretation begünstigten, in Kants Gottesidee eine bloße Fiktion zu sehen. Aber B 698 wird in aller Eindeutigkeit festgestellt, daß die Ideen der reinen Vernunft „im mindesten einige, wenn auch nur unbestimmte, objektive Gültigkeit haben, und nicht bloß leere Gedankendinge (*entia rationis ratiocinantis*) vorstellen“. Mit dieser, insbesondere durch die Verwendung des Schulausdrucks von den *entia rationis ratiocinantis* präzierten Feststellung ist einer rein fiktiven Auslegung der Kantischen Ideen der Boden entzogen. Wir finden daher in Kants Werken, und vornehmlich in der Kritik der reinen Vernunft, zwei Hauptstränge seines Denkens: einerseits, daß es die Totalität der Wirklichkeitsbedingungen und das Unbedingte geben muß, weil die reine Vernunft das aus ihrem Wesen heraus fordert³⁶; andererseits, daß wir auf theoretischem Wege zu nichts anderem als eben diesen Ideen kommen; m. a. W. daß uns das Unbedingte bloß als Gegenstand in der Idee und nicht in der Wirklichkeit gegeben ist³⁷. Es war das Verhängnis der nachkantischen Entwicklung, sich entweder auf die eine oder auf die andere Seite festgelegt zu haben: in Kant entweder einen Theisten oder Atheisten beziehungsweise Agnostiker erblickt oder auch in Kant fast ausschließlich den Erkenntnistheoretiker (siehe Marburger Neukantianismus) und nicht mehr oder auch zu wenig den Ethiker und Metaphysiker (vgl. F. Paulsen, M. Wundt, H. Heimsoeth,

³⁵ Vgl. auch Vorrede zur 2. Auflage. B XX und Kritik der prakt. Vernunft, Ausgabe Weischedel 6 (1968) 163 u. 231—234.

³⁶ Vgl. O. Blaha, Die Ontologie Kants. Ihr Grundriß in der Transzendentalphilosophie (Salzburg 1967) 155 ff.; 160.

³⁷ A. a. O. 153 f.

V. Rűfner, N. Hartmann, M. Heidegger, G. Martin, O. Blaha³⁸) gesehen zu haben.

Die sehr grűndliche Kantstudie von O. Blaha aus dem Jahre 1967 hat eine hűchst beachtenswerte Lűsung des aufgezeigten Widerstreits zwischen der fordernden Vernunft einerseits und der theoretischen Erkennbarkeit andererseits vorgelegt. Die beiden Positionen betreffen nach Blaha zwei verschiedene ontische Ebenen. Etwas anderes ist die transzendental-ontische Grűndung des Unbedingten im Wesen der reinen Vernunft und etwas anderes der Umstand, daű innerhalb unseres Lebens in der Naturwelt jene Grűndung zum Ausdruck kommt, nűmlich in der Bildung der transzendentalen Ideen. Die Grűndung des Unbedingten im Wesen der reinen Vernunft zielt ja weit űber die Erscheinungswelt hinaus, von diesem Unbedingten kűnnen wir uns jedoch in unserem Naturleben keine angemessene Vorstellung bilden, da wir eines entsprechenden Sinnesmaterials ermangeln, sondern wir kűnnen bloű die Kategorien, die Denkformen der Naturwelt, aufs űuűerste erweitern, was gerade in die Bildung der Ideen műndet. Die transzendental-ontische Grűndung des Unbedingten liegt in der Ding-an-sich-Welt, ebenso das Unbedingte selbst, die transzendentalen Ideen hingegen sind eine Auswirkung jener Grűndung in der Naturwelt³⁹. Erkenntnistheoretisch bedeutet dies, daű wir es unmittelbar lediglich mit transzendentalen Ideen zu tun haben, die zwar auf ihre Gegenstűnde, das Unbedingte, hinzielen, diese Gegenstűnde aber weder dem Was noch der Existenz nach zu fassen bekommen. Die Ideen stellen nűmlich bloű Erweiterungen oder Entschrűnkungen der Kategorien dar. Sie sprechen sozusagen die Kategoriensprache und bezeugen daher nichts űber ihre Gegenstűnde. Mittels der Ideen erfassen wir daher das Unbedingte lediglich als „Gegenstűnde in der Idee“. Wenden wir uns allerdings der transzendentalen Hervorbringung der Ideen durch die reine Vernunft zu, dann erkennen wir, daű und warum es das Unbedingte geben muű, daű und warum wir notwendigerweise die transzendentalen Ideen bilden. Auf diesem Wege erfassen wir allerdings ebensowenig wie anderswo das Was des Unbedingten, auűer ganz allgemein und unbestimmt eben als des Unbedingten⁴⁰, das im Wesen der reinen Vernunft

³⁸ A. a. O., bes. 9 f.; 13–22; 161 Anm. 9.

³⁹ A. a. O. 157.

⁴⁰ Vgl. dafűr KrV, B 705: „So werde ich nicht allein befugt, sondern auch genűtigt sein, diese Idee zu realisieren, d. i. ihr einen wirklichen Gegenstand zu setzen, aber nur als ein Etwas űberhaupt, das ich an sich selbst gar nicht kenne.“ B 709: „Man verkennet sogleich die Bedeutung dieser Idee, wenn man sie fűr die Behauptung, oder auch nur die Voraussetzung einer wirklichen Sache hűlt ...; vielmehr lűűt man es gűnzlich unausgemacht, was der unseren Begriffen sich entziehende Grund derselben an sich fűr Beschaffenheit habe.“

gründet⁴¹. — Deckt sich letztere Anschauung⁴² aber nicht mit der Grundlehre der überlieferten Philosophie und Theologie, daß wir von Gott nicht wissen, was er sei, sondern bloß, was er nicht sei?

Überschaut man das Ganze: die wesentliche Abhängigkeit Kants vom englischen Empirismus, insbesondere von D. Hume, die dadurch bedingte transzendental-philosophische Konzeption, seine eigenen Ausführungen zum Thema Gottesgedanken, die immer mehr sich durchsetzende Erkenntnis, daß Kant an einer Sicherung, nicht an einer Destruktion der Gottesidee interessiert war⁴³, seinen Weg der praktischen Vernunft zu Gott sowie die von Jaspers und zuletzt von dem Regensburger Kantforscher Schmucker sehr dezidiert hervorgehobene Feststellung, daß Kants Kritik sich nur gegen mathematische Evidenz und Stringenz beanspruchende Gottesbeweise richtete⁴⁴, nicht aber gegen eine philosophische Begründung des Gottesgedankens, dann läßt sich nicht länger mit der These arbeiten: Kant, der „Zermalmer der Metaphysik“, habe ein für allemal die Unmöglichkeit von Gottesbeweisen aufgezeigt. Im Gegenteil, so müssen wir heute sagen: Die Frage der Gottesbeweise ist durch Kant nicht erledigt, sondern neu gestellt worden.

II. Die in den Gottesbeweisen gestellte Aufgabe

Liegt in den Gottesbeweisen vielleicht ein unaufgebbarer Anspruch und darum für uns eine unverzichtbare Aufgabe vor? Trotz aller Schwierigkeiten und trotz des Unbehagens an den Gottesbeweisen, das auch jetzt noch bleiben mag, nachdem verschiedene Unzulänglichkeiten, Mißverständnisse und Vorurteile ausgeräumt werden konnten.

1. Das Leben des einzelnen Menschen wird sich im allgemeinen so abspielen, daß er den Gottesgedanken durch Erziehung oder Umwelt oder den verkündigten religiösen Glauben vermittelt bekommt. Das ist so, und ist auch in Ordnung! Was aber passiert, wenn jemand die kraft Tradition oder Erziehung oder Glauben überkommene Gottesidee kritisch zu hinterfragen beginnt? Weil er, inzwischen reif und mündig geworden, nicht

⁴¹ O. Blaha, a.a.O. 157 f.; vgl. auch 161.

⁴² Vgl. dazu noch Kants Feststellung in seiner Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Ausg. Weischedel (Darmstadt 1964) 10/510: „Ideen“ sind „Begriffe von einer Vollkommenheit, der man sich zwar immer nähern, sie aber nie vollständig erreichen kann“. Vgl. ferner KrV, B 367; 666.

⁴³ Vgl. O. Blaha, a.a.O. 227; J. Meurers, a.a.O. 99; J. Hirschberger, Geschichte der Philosophie II (Freiburg 1965) 331.

⁴⁴ Vgl. a.a.O. 28, 43, 68, 69, 75; vgl. auch Jaspers, a.a.O. 30 f.

in bloßer Tradition oder blindem Glauben leben, sondern Tradition und Glauben vor seiner Vernunft rechtfertigen möchte! Oder weil er in eine persönliche Krise geraten ist, die ihn vor die radikalste aller Fragen stellt: Ist der Gott, an den ich bisher geglaubt habe, Wirklichkeit oder — Illusion, etwa im Sinne von Projektion und Überbau, zu erklären aus der Befangenheit des menschlichen Subjekts oder einer menschlichen Gesellschaftsordnung? Wer sich also aus welcher Motivation auch immer Rechenschaft abzulegen beginnt und nicht bloß aus Erziehung, Mit- und Umwelt, Tradition und Glauben leben will, sondern Tradition und Glauben auf die Legitimation des in ihnen Enthaltenen hin befragt, den zwingt Vernunft zu der Frage, ob der Gottesgedanke auf Wahrheit oder Illusion beziehungsweise Fiktion beruhe: a) ob es so etwas wie Gott geben könne oder müsse, was Gott sei bzw. was er nicht sei; b) und ob das, was uns als Gott begegnet, auch wirklich Gott und kein Götze sei. Eine Antwort auf diese Letztbegründung des Gottesgedankens überhaupt zu geben, beanspruchen die Gottesbeweise⁴⁵. Im Grunde genommen ist das gar nichts Neues, sondern die Anschauung der herkömmlichen Apologetik und Fundamentaltheologie, den Gottesgedanken durch philosophische Argumente zu fundieren. Es muß aber betont werden, weil man heute im christlichen Bereich weithin mit dem Glauben allein auch in der Gottesfrage auskommen möchte. Um wieder R. Bultmann als Repräsentanten für viele zu zitieren: Für protestantische Theologie sei die in der katholischen Tradition lebendige „natürliche Theologie“ vor allem deshalb unmöglich, weil die einzig mögliche Zugangsart zu Gott der Glaube ist⁴⁶. Eine derartige Position steht, bei allem Respekt vor Bultmanns Leistung und Verdienst, aber nun doch vor der grundsätzlichen Schwierigkeit, die ich mit den Worten Hirschbergers aus seinem Aufsatz aus dem Jahre 1966 umschreiben möchte⁴⁷:

„Man kann nämlich den Gottesgedanken nicht einfach gläubig aus der Bibel entnehmen. So etwas liefe auf einen Zirkel hinaus, auf ein Denken nämlich, das zuerst erklärt: ich glaube an Gott, weil die Bibel, dieses heilige Buch, ihn mir verkündet, und dann wieder sagt: die Bibel ist ein heiliges Buch, dem ich glauben muß, weil sie Gottes Wort enthält. Die Bibel aus Gott und Gott aus der Bibel beweisen — das geht nicht. Soll die Bibel als das Wort ‚Gottes‘ verstanden werden können, dann muß

⁴⁵ J. Schmucker, Die primären Quellen... 8, 81—83; Ders., Die Problematik der Gottesbeweise... 36 und 40. Ferner J. Seiler, a. a. O. 260—263.

⁴⁶ Das Problem der natürlichen Theologie: Glauben und Verstehen I (Tübingen 1964) 294; vgl. auch 303: „Es bleibt also dabei, daß alles menschliche Reden von Gott außerhalb des Glaubens nicht von Gott redet, sondern vom Teufel.“

⁴⁷ J. Hirschberger, Gottesbeweise. Vergängliches — Unvergängliches: Denkender Glaube. Festschrift für Bischof Kempf (Limburg 1966) 104.

man schon wissen, daß Gott ist und was er ist. Weiß man das noch nicht vorgängig, dann kann die Bibel nicht als das Wort Gottes genommen werden; dann besitzt sie nicht die Autorität des Wortes ‚Gottes‘, sondern ist irgend etwas, ein Buch unter Büchern. Und soll sie uns dann, noch nicht legitimiert als das Wort Gottes, sondern als ein Buch unter anderen Büchern, den Gottesglauben geben, dann muß sie genauso wie andere Bücher über Grund und Recht ihrer Aussage geprüft werden, sie hat dann nichts voraus und man kann ihr nicht einfach glauben.

Man mag den Gottesgedanken, den man schon an die Bibel heranbringt, wenn man sie in die Hand nimmt, um das Wort Gottes zu hören, ‚Vorverständnis‘ heißen. Man hüte sich aber, dieses Vorverständnis für etwas nur Vorläufiges zu halten. Dieses sogenannte Vorverständnis ist nämlich so entscheidend, daß ohne es die Bibel nicht einmal zu Worte kommen kann. Das Vorverständnis hat eine kritische, richtende Funktion. Es treten ja auch falsche Christusse und falsche Propheten auf, und mancher ‚Gott‘ ist nur ein Götze. Und so liegt es bei uns selbst, nicht einfach blind zu glauben, sondern über wahr und falsch, Gott und Götze, Gotteswort und Menschenwort zu entscheiden. Das zu ermöglichen, ist das Unternehmen der Gottesbeweise, nicht nur der Bibel gegenüber, sondern auch dort, wo sonst noch Gottes Wort verkündet wird, in der Familie, der Gesellschaft, der überkommenen Kultur eines Volkes und seiner christlichen Tradition, einschließlich der Kirche.“

2. Das ist zugleich das Kernproblem in der Diskussion um den Gott der Philosophie und Religion beziehungsweise Theologie: Die Philosophie möchte ja nicht das religiöse oder gar biblische Gottesbild erstellen — diesem gegenüber wird ihr Gottesbild immer ärmer, leerer und abstrakt bleiben —, sondern die Möglichkeit des Gottesgedankens überhaupt, auch der Bibel, grundlegen. Ihre Leistung ist deshalb logisch oder der Natur nach früher, mag auch der Ursprung des Gottesgedankens für den Einzelnen, wie bereits gesagt, ein anderer sein und der logischen Begründung zeitlich vorausgehen. Wer daher die Gottesbeweise ablehnt, weil sie nicht zum Gott der Bibel führen, rennt offene Türen ein. Das können und wollen sie auch gar nicht. Aber sie wollen den Gottesgedanken als einen der Vernunft entstammenden und daher ihr nicht widersprechenden erweisen, so daß dann, wer an Gott glaubt, gewiß ist, daß sein Glaube nicht in der Luft hängt, sondern auf einem tragfähigen Fundament basiert.

In der Schrift „Was heißt sich im Denken orientieren“ hat Kant gesagt: „Der Begriff von Gott und selbst die Überzeugung von seinem Dasein kann nur allein in der Vernunft angetroffen werden, von ihr allein ausgehen und weder durch Eingebung noch durch eine erteilte Nachricht,

von noch so großer Autorität, zuerst in uns kommen. Widerfährt mir eine unmittelbare Anschauung von einer solchen Art, ... so muß doch ein Begriff von Gott zur Richtschnur dienen, ob diese Erscheinung auch mit allen dem übereinstimme, was zu dem Charakteristischen einer Gottheit erforderlich ist ... so ist doch wenigstens so viel klar, daß: um nur zu urteilen, ob das Gott sei, was mir erscheint, was auf mein Gefühl innerlich oder äußerlich wirkt, ich ihn an meinen Vernunftbegriff von Gott halten und darnach prüfen müsse, nicht ob er diesem adäquat sei, sondern bloß ob er ihm nicht widerspreche⁴⁸.“ W. Weischedel hat sein zweibändiges Werk „Der Gott der Philosophen“ nicht zuletzt deshalb geschrieben, um dem Dilemma zu entgehen, das entsteht, wenn im Glauben der einzige Zugangsweg zu Gott gesehen wird⁴⁹. M. Scheler hat bei seiner Gründung der neuen Gestalt von natürlicher Theologie, die nicht mehr ein Teil der Metaphysik, sondern der Religionsphilosophie sein soll, streng daran festgehalten, in Übereinstimmung mit dem Pauluswort Röm 1.20 von einer natürlichen Gotteserkenntnis zu bleiben⁵⁰. Wie er ja auch die Gottesbeweise nicht verworfen, sondern sich lediglich gegen die Gleichung: Natürliche Gotteserkenntnis = rationale Gottesbeweise zur Wehr gesetzt und für die Überzeugungskraft der Gottesbeweise noch zusätzlich verlangt hat: „die wesensmäßige Umspanntheit dieses beweisenden Denkens durch die religiöse Betrachtungsform der Welt und die besonderen Wesenstatsachen und Wesenstatsachenzusammenhänge, die in dieser Betrachtungsform und nur in ihr gegeben sind⁵¹. Allerdings, eine die Religion begründende Kraft kommt den Gottesbeweisen bei Scheler nicht mehr zu⁵². Das leistet die in der natürlichen Religion wirksame religiöse Erkenntnis- und Anschauungsform, der religiöse Akt, der jedoch in den Bereich natürlicher Gotteserkenntnis gehört.

Auch Pascal und Newman haben die Gottesbeweise nicht abgelehnt. Denn der Aphorismus Pascals: „Die metaphysischen Gottesbeweise übersteigen die Urteilskraft der Menschen so sehr und sind so verwickelt (impliqués), daß sie nur wenig Eindruck machen; wenn sie auch für manche nützlich wären, so würden sie doch nur so lange nützlich sein, als man diese Beweisführung vor Augen hat, aber eine Stunde später fürchtet

⁴⁸ I. Kant, Werke in sechs Bänden, hrsg. v. W. Weischedel, III (Darmstadt 1959) 277 f.

⁴⁹ A. a. O. I 496 und II 4.

⁵⁰ A. a. O. 352 und 567.

⁵¹ A. a. O. 579 und 584; vgl. auch 574, 598.

⁵² Vgl. hierzu besonders H. Fries, Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart (Heidelberg 1949) 85–90. Für Scheler a. a. O. bes. 357–363; 379–389; 565–630.

man, sich getäuscht zu haben⁵³, enthält bei aller spöttelnden Kritik die Anerkennung der grundsätzlichen Schlüssigkeit der Gottesbeweise. Wenn sie nämlich für eine Stunde beweisen, dann beweisen sie überhaupt⁵⁴! Nicht anders verstehen sich Newmans Worte in der *Apologia pro vita sua*⁵⁵. Was beide kritisieren, ist die fehlende Wärme, die mangelnde personal-existentielle Note, daß, um mit Pascal zu sprechen, das Herz mit seinen Gründen so wenig dabei angesprochen wird. Fragt sich nur, ob hier den Gottesbeweisen nicht wiederum — ähnlich wie gegenüber dem Gott der Religion und Theologie — etwas aufgetragen wird, was sie weder erfüllen können noch wollen⁵⁶. Immerhin, dieses Vakuum der Gottesbeweise hat J. Schmucker auf den Plan gerufen, Newmans Ansatz vom Gewissen aufgreifend, eine Lösung der Gottesfrage vom personalen Pol aus zu versuchen. Das Ergebnis ist aber auch hier, wie Schmucker ausdrücklich erklärt, ein metaphysischer Schluß, wenn auch im Gegensatz zu den objektiven, wissenschaftlichen Gottesbeweisen ein subjektiv-personaler, vorwissenschaftlicher Art, ein implizit naturhaft vollzogener Schluß von der intuitiv erfaßten Kontingenz des eigenen Personseins auf ein personales Absolutes als den zureichenden Grund desselben⁵⁷.

⁵³ Pensées, nr. 20. Aug. Rüttenauer (Bremen 1964) 21.

⁵⁴ Vgl. auch Pensées, nr. 334: „Diejenigen, denen Gott den Glauben als Gefühl des Herzens gegeben hat, sind sehr glücklich und völlig rechtmäßig überzeugt. Denen aber, die es nicht haben, können wir nur durch Überlegungen (raisonnement) den Glauben vermitteln und dann darauf warten, daß ihn Gott ihnen auch als Gefühl des Herzens geben wird.“ Vgl. dazu J. Hirschberger, a. a. O. 110 f.

⁵⁵ „Ich bin weit davon entfernt, die wirkliche Kraft der Argumente für das Dasein Gottes zu negieren, die von den allgemeinen Tatsachen der menschlichen Gesellschaft oder dem Lauf der Geschichte genommen sind; aber diese erwärmen mich nicht und erleuchten mich nicht, sie nehmen nicht den Winter meiner Trostlosigkeit hinweg, sie bringen keine Knospen in mir zum Sprießen und keine Blätter zum Grünen, sie erquickten nicht mein moralisches Wesen.“ Aug. Longmans (London 1932) 149.

⁵⁶ Vgl. C. Nink, a. a. O. 141: Demgegenüber ist „der Sinn der Gottesbeweise nicht der, oder wenigstens nicht zuvörderst der, den Gottlosen gleichsam mit logischem Zwang zu bekehren, sondern in erster Linie die Entscheidung der wissenschaftlichen Frage: läßt sich, ausgehend... von der uns umgebenden Welt, von der jeweils nur gewisse Eigentümlichkeiten berücksichtigt werden, logisch-rational, philosophisch-kritisch der Weg zu Gott durchführen? Ist es infolgedessen auch möglich, die menschliche Grundhaltung Gott gegenüber objektiv in ihrem Recht zu erweisen?“ Vgl. auch J. Seiler, a. a. O. 260.

⁵⁷ Die Problematik der Gottesbeweise... 36—41. S. 40 „Als Kontingenzschluß vom eigenen Personsein aus bildet er aber das personale Pendant zu den objektiven, wissenschaftlichen Gottesbeweisen, die vom Sein der Welt ausgehen und ihrerseits Kontingenzschlüsse sind. Das sind in der Tat die beiden Säulen, auf

So zeichnet sich zum Schluß folgendes Ergebnis ab: Eine natürliche Gotteserkenntnis im Unterschied von der auf positiver Offenbarung beruhenden ist notwendig, gerade auch für den Glauben, um die Möglichkeit des Gottesgedankens überhaupt grundzulegen. Diese natürliche Gotteserkenntnis dürfte trotz Schelers versuchter neuer Gestalt von natürlicher Theologie und R. Ottos Konzeption „Das Heilige“ — zwei wohl wirklich diskutabile Alternativen zur herkömmlichen natürlichen Theologie⁵⁸ — nicht ohne die Gottesbeweise auskommen⁵⁹.

Bei einer Neuinterpretation der Gottesbeweise, die allerdings zu leisten ist⁶⁰, ist neben dem moralischen Gottesbeweis in der Form Kants oder Newman-Schmuckers und dem Teleologiebeweis besonders an der *tertia* und *quarta via* des Aquinaten anzusetzen. Beide sind entgegen der bisher durchgängigen Interpretation in der gesamten Neuscholastik in einem wesentlichen Zusammenhang zu sehen. Denn nicht einmal die *tertia via* arbeitet mit dem Kontingenzbegriff, wogegen *participatio* und *distantia* sich als tragende Begriffe in den Überlegungen des Aquinaten zu den Gottesbeweisen erweisen⁶¹. Von hier aus dürfte Kants berühmte Schwierigkeit, das *ens necessarium* des kosmologischen Beweises lasse es offen,

denen unsere natürliche Gotteserkenntnis ruht: die Lösung der Gottesfrage vom personalen Pol aus, wie wir sie eben gekennzeichnet haben, als der ursprüngliche, vorwissenschaftliche Weg zu Gott und ihre Lösung vom Sein der Welt aus durch die wissenschaftlichen Argumente, die ihrer Natur nach nur eine sekundäre Bedeutung für die Begründung des Gottesglaubens haben können; denn nur der personale Weg führt zu einer realen, bildhaften Erfassung der göttlichen Wirklichkeit und zu einer lebendigen, existentiellen Zustimmung zu ihr.“ Vgl. auch ders., Die primären Quellen des Gottesglaubens... 83; 214–221.

⁵⁸ Auf die ontologistischen Systeme brauchen wir daher nicht einzugehen; für die Auseinandersetzung mit Schleiermachers Religionsphilosophie ist Schelers grundsätzliche Kritik (a. a. O. 590–601) ausschlaggebend, wobei er gleichzeitig auf R. Ottos Versuch, die religiöse Gottesüberzeugung im Gefühl zu verankern, eingeht.

⁵⁹ Vgl. hierzu die grundlegenden Kritiken an Schelers neuem Typus von natürlicher Theologie durch J. Geyser, a. a. O. u. H. Fries, a. a. O. 1–156.

⁶⁰ Vgl. auch die Forderung Jaspers' (a. a. O. 31): „Nach der großartigen Widerlegung aller Gottesbeweise durch Kant, nach der gedankenreichen, aber bequemen und falschen Wiederherstellung der Beweise durch Hegel, nach dem neuen Interesse für die mittelalterlichen Gottesbeweise ist heute eine neue philosophische Aneignung der Gottesbeweise eine dringende Notwendigkeit.“

⁶¹ Vgl. hierzu vor allem den Aufsatz von N. Hinske, Teilhabe und Distanz als Grundvoraussetzung der Gottesbeweise des Thomas von Aquin: Philosophisches Jahrbuch 75/2 (1968) 279–293, bes. 281^a, 283, 285, 291. — Auch die *tertia via* des Aquinaten arbeitet nicht mit dem Kontingenzbegriff. Demnach dürfte das *argumentum ex gradibus* derjenige Gottesbeweis sein, der die eigenen Impulse und Motive des Aquinaten am genuinsten zum Ausdruck bringt.

ob damit ein endliches oder unendliches Wesen gemeint sei⁶², eindeutiger als bisher zu lösen sein. Auch die in der Geschichte seit Augustin vielseitig vertretene Lehre von einem unmittelbaren Faktor in der Gotteserkenntnis⁶³, die nicht auf Ontologismus hinauslaufen muß, kann damit ebenso zu ihrem Recht kommen wie der ontologische Gottesbeweis⁶⁴.

⁶² Vgl. KrV B 615 f. u. B. 620 ff.

⁶³ Vgl. hierzu Scheler, a. a. O. 322 f.; 565; 588 f.

⁶⁴ Bei der Darstellung des ontologischen Gottesbeweises in den „Meditationes“ hat Descartes nominatim auf den Abbildcharakter unserer Gottesidee hingewiesen: Med. V 11 Ausg. Buchenau, Philos. Bibliothek 27 (Hamburg 1954) 57.

Gesellschaftliches Engagement und Gotteserfahrung

Religionsphänomenologische Überlegungen zu Ex 2, 11—3, 15

Von Professor Dr. Alex Stock, Köln

Seit der Aufklärung sucht Ideologiekritik das Christentum, Religion überhaupt, als jene Macht zu identifizieren, die die schlechten gesellschaftlichen Verhältnisse im Namen Gottes zu sanktionieren und zu erklären suche. Ihr begegnet heute progressive Theologie, indem sie sich als gesellschaftskritisch gewendete Eschatologie versteht. Gesellschaftliches Engagement ist im Sprachfeld solcher Theologie ein gebräuchlicher, in öffentlicher Empirie verifizierter Begriff.

Weniger selbstverständlich ist das, wovon der zweite Teil des Titels redet: Gotteserfahrung. Gewiß kennt die Sprache, die wir sprechen, das Wort „Gott“. Dem jedoch, der durch Erfahrung verifiziert sehen möchte, was er sagt, stellen sich beim Gebrauch dieses Wortes heute nicht geringe Sprachhemmungen in den Weg.

Die zahllosen Theoreme der neueren Theologie, daß Gott anders sei, daß er tot sei, daß man statt dieses Namens andere suchen müsse (zum Beispiel „das absolute Geheimnis“), daß man besser von Gott schweigen und von der Sache des Menschen Jesus sprechen solle, das alles sind Indizien für die Verlegenheit, die das anscheinend rundum zweideutige und unverifizierbare Wort Gottes vielen von uns heute bereitet. Diese Verlegenheit weist auf zentrale Probleme der gegenwärtigen Theologie: Ist Gott noch ein Wort unserer Sprache, daß man von ihm reden kann? Mehr noch: Ist es nötig, von Gott zu reden? Dazu nötigen, von Gott zu reden, kann doch nur Gott selbst. Wer ist Gott, daß es nötig wäre, von ihm zu reden? Und wenn es nicht nötig wäre, wäre es dann nicht überflüssig, von ihm zu reden? Dies sind die unumgänglich theologischen Probleme auch einer gesellschaftskritisch gewendeten Eschatologie. Muß sie von Gott reden, oder wird die Rede von Gott, Gottesherrschaft usw., nur aus einer gewissen christlichen Sprachverpflichtung in eine eigentlich anderswoher entwickelte gesellschaftskritische Theorie sekundär eingesetzt? Das Problem ist in der Diskussion um politische Theologie und Theologie der Hoffnung zweifellos bewußt und vielfach erörtert. Das dispensiert nicht von weiterer exegetischer Reflektion, stimuliert eher dazu.

Als klassischer biblischer Topos begegnet in gesellschaftskritisch orientierter Theologie immer neu die Überlieferung vom Exodus, von der Befreiung Israels aus dem Sklavenhaus Ägypten. Der Exodus des Volkes beginnt mit der Geschichte des Moses, wie sie Ex 2, 11 ff. erzählt. In der Mitte dieser Erzählung steht die Gottesoffenbarung am brennenden Dornbusch. Die theologische, vor allem dogmatische Beschäftigung mit diesem

Text, konzentriert zumeist ihr Augenmerk auf die Dornbuschgeschichte für sich und die dort berichtete Offenbarung des Gottesnamens. Das ist ohne Zweifel die Mitte. Isoliert man sie jedoch aus dem Erzählungszusammenhang, so setzt sich darin vielleicht ungewollt eine hermeneutische Tendenz durch, die um der Allgemeingültigkeit der Wahrheit willen die konkrete Geschichte nur als den äußeren Anlaß betrachtet, bei dem eine an sich zeitlose Wahrheit geboren wurde. Die Exegese hat hier auf dem Kontext zu insistieren, nicht nur aus literarischen Gründen, sondern auch aus einem theologischen Interesse, dem es nicht so sehr um das Wesen Gottes an sich geht, sondern um die Frage, wie es sich vermittelt, um die Frage also, wie es zugegangen ist, daß ein Mensch mit Gott zu tun bekam. Dabei ist natürlich zu bedenken, daß es sich bei diesem Text nicht um einen unmittelbaren Erfahrungsbericht handelt, sondern um Erzählung, hinter die man auf eine Realität an sich nicht zurückgreifen kann. Literarkritische Analyse ergibt, daß es sich auch bei diesem Exodus-Text um ein kompliziertes In- und Nebeneinander der verschiedenen Pentateuchquellen handelt. Das führt in dem hier gewählten Text Ex 2, 11—3, 15 zu einer Reihe von Doppelungen, kaum jedoch, wenn man einen kurzen, eklatant späteren Einschub ausnimmt, zu inhaltlichen Spannungen, was es erlaubt, in der redaktionellen Endgestalt eine durchgehende erzählerische Logik vorzusetzen. Diese erzählerische Logik aufzudecken und als theologische zu begreifen, ist die Absicht der folgenden Auslegung.

Von der Ermittlung der historischen Bedingungen und Abhängigkeiten des Textes muß die Auslegung zur immanenten Analyse des Textes selbst kommen. Intendiert ist das, was Adorno in einem Aufsatz über den Essay sagt: „Der Gedanke hat seine Tiefe danach, wie tief er in die Sache dringt, nicht wie tief er sie auf anderes zurückführt... In Freiheit denkt er (der Essay) zusammen, was sich zusammenfindet im frei gewählten Gegenstand¹.“ Theologische Exegese in diesem Sinn heißt, den Text als ein Kraftfeld annehmen, in dessen inneren Spannungen es um das Offenbarwerden Gottes geht. Auf den Spuren der erzählerischen Logik sucht die theologische Exegese nach der Theo-Logik des Textes. Sie ist Exegese in einer Zeit der Verborgenheit Gottes und der Verlegenheit, seinen Namen zu gebrauchen. Sie weiß nicht von vornherein genau, was das Wort Gott sagt. Sie liest den Text mit der Frage: Was ist das eigentlich — Gott?

Das Thema „Gesellschaftliches Engagement und Gotteserfahrung“ wird an Hand des Textes behandelt; das heißt, die Führung der Überlegung geht in die Hände des Textes über. Was von ihm her sich zum Thema aufdrängt, soll gesagt werden. Wenn die Auslegung hier oder da darüber

¹ Th. W. Adorno, *Noten zur Literatur I*, Frankfurt 1958, 25.

hinaus geht, dann nicht, um über den Text hinaus auszuschweifen, sondern weil oft in den Sinn ohne Umweg nicht hineinzukommen ist.

„Es geschah in den Tagen, da Moses groß geworden war: da ging er hinaus zu seinen Brüdern und sah ihre Fronarbeiten“ (Ex 2, 11). Moses kommt aus der Welt des Hofes, aus der Welt derer, die oben sind. Eines Tages durchbricht er die Abschirmung, durchbricht er die Erfahrungsschranke, die die geschlossenen Gesellschaften aller Zeiten mit sich bringen, geht nach draußen, geht nach unten und sieht die gesellschaftliche Basis, sieht, wovon die oben, die Welt, in der er aufgewachsen ist, eigentlich getragen wird, sieht die Arbeitslast und Ausbeutung seiner Brüder. In den Anfängen der ideologiekritischen Philosophie hat Francis Bacon ein Phänomen erörtert, das er *idola specus* nannte, Götzenbilder der Höhle. Die durch Erziehung und Milieu bedingte gesellschaftliche Befangenheit und Eingefangenheit des Blicks war gemeint, die fast unvermeidlich zur Realität als solcher vergötzt wird. Eben dies ist für Moses die Welt des Pharaonenhofes, in der er aufgewachsen und erzogen war. Eines Tages, als er erwachsen geworden war, bricht er aus der Höhle aus und sieht, wie es draußen und unten zugeht bei seinen Brüdern. Das Zerschlagen der *idola specus*, der Götzenbilder der Höhle, der Ausbruch aus der Geborgenheit und Befangenheit des gesellschaftlichen Milieus, in dem er aufgewachsen war, ist der erste Schritt auf dem Weg zur Gotteserfahrung am Dornbusch.

„Da sah er, wie ein Ägypter einen Hebräer, einen seiner Brüder niederschlug. Und er schaute sich nach allen Seiten um, und sah, daß kein Mensch da war, schlug den Ägypter nieder und verscharrte ihn im Sand“ (V. 11). Der Gang des Moses nach draußen bleibt nicht, wie man so sagt, bei einer Betriebsbesichtigung, um Einblick in die Situation der Leute zu gewinnen. Moses sieht Unrecht, greift ein und stellt — Auge um Auge, Zahn um Zahn — das Gleichgewicht des Menschenrechts wieder her. Moses kehrt zurück in die Welt des Hofes. Aber er kommt von dem nicht los, was er einmal gesehen, wofür er einmal sich engagiert hat. „Als er am nächsten Tag wieder hinausging, stritten gerade zwei Hebräer miteinander. Da sagte er zu dem, der im Unrecht war: Warum schlägst du deinen Nächsten? Der entgegnete: Wer hat dich zum Obmann und Richter über uns eingesetzt? Gedenkst du mich auch zu töten, wie du den Ägypter getötet hast?“ (V. 13). — Bei seinem zweiten Gang nach unten macht Moses die neue Erfahrung, daß es nicht nur Unterdrücker und Unterdrückte gibt, sondern daß die Unterdrückten selbst bereits korrumpiert sind, daß seine unterdrückten Brüder keineswegs, wie man erwarten sollte, miteinander solidarisch sind; einer seiner Brüder schlägt den anderen; nicht genug, daß sie geschlagen werden, sie schlagen einander. Moses greift wieder ein, um Recht zu schaffen. Diesmal schlägt

er nicht, sondern sucht zu schlichten. Aber er überschätzt seine Autorität. Die Tat vom Vortag ist trotz aller Vorsicht nicht geheim geblieben und sie hat ihn in den Augen der Unterdrückten desavouiert. Moses kam von oben. Aber nachdem er den von oben eingesetzten Aufseher erschlagen hat, ist er nicht länger mehr einer, der von oben kommt, mit der anstandslos zu respektierenden Autorität derer, die von oben kommen, er ist ein gemeiner Mann, den man zudem als Mitwisser in der Hand hat: Wer hat dich zum Obmann und Richter über uns eingesetzt? Die Sklavensituation hat zum Sklavenbewußtsein geführt. Die Tat des Moses gegen einen der Unterdrücker wird von den Sklaven nicht begriffen als Einsatz für ihrer aller Recht. Die Sklavensituation hat dazu geführt, daß jeder um sein eigenes Recht und Überleben kämpft. Statt Solidarität herrscht der Kampf ums Dasein. Wer sich, wie Moses, im Einsatz für das Recht der anderen exponiert, schwächt in diesem Kampf ums Dasein seine eigene Position.

„Moses erschrak und sagte sich: Wahrhaftig, die Sache ist bekannt geworden. Auch der Pharao hörte von der Sache und er trachtete danach, Moses zu töten. Aber Moses floh vor dem Pharao und hielt sich im Land Midian auf“ (V. 14 f.). — Rechtsleidenschaft und Mut des Moses schlagen schon am zweiten Tag in Angst um. Zur Flucht treibt die Angst, als es Moses klar wird, daß er zwischen alle Fronten geraten ist.

Nicht nur die Hebräer, auch der Pharao weiß von der Sache und sinnt auf Liquidierung des Renegaten. Nichts hat sein kurzer Rachehieb am ersten, sein Schlichtungsversuch am zweiten Tag an den ägyptischen Verhältnissen geändert. Alles blieb beim alten, oben und unten. Weder bei Ägyptern noch bei Hebräern, weder unten noch oben zu Hause, verläßt er das Land. In Ägypten gibt es keinen gesellschaftlichen Ort mehr, an den er gehörte. Und in Ägypten ist nichts zu machen.

Der Weg aus Ägypten in die Wüste, nach Midian, ist pure Flucht, ohne spirituelle Hintergründe. Es ist nicht das, was M. Susmann in einem Aufsatz über Moses meint: „Er will sich in der Einsamkeit mit seiner Schuld auseinandersetzen; er sucht Buße².“ Solch moralische Betrachtung liegt dem Bericht völlig fern. Es ist auch nicht das, was sich in der religiösen Tradition seit eh mit dem Topos „Wüste“ verbindet: der Weg aus der Zerstreuung der Welt in die Einfachheit und Einsamkeit der Wüste, um dort das eine und einfache Geheimnis Gottes zu finden. Urs von Balthasar weist, wenn er von den Wegen der Gotteserfahrung heute spricht, immer wieder auf diesen Topos hin: „Deshalb kommen die Gesendeten Gottes immer irgendwie aus der Wüste. Christus aus vierzig Tagen des Ringens in der Gottunmittelbarkeit der Wüste. Der Täufer

² M. Susmann, Deutung biblischer Gestalten, Stuttgart 1960, 18.

kommt aus der Wüste. Paulus kommt aus drei Jahren Arabien... Und mancher, der von dem vielen gebetslosen Gerede ermüdet und entmutigt, wie Elias in die Wüste hinausgeht, kann von dort unvermutet an den Berg Horeb geraten, wo er Gott in der weiselosen Unmittelbarkeit begegnet, um mit neuen Aufträgen zu seinen Brüdern gesendet zu werden³.“ Auch Moses wird mit einem Auftrag an seine Brüder aus der Wüste kommen. Aber er ist in diese Wüste nicht hineingegangen, um dort Gott zu finden, sondern um Pharao zu entkommen. Das Land Midian ist nicht die sketische Wüste, in die seit dem 4. Jahrhundert die ägyptischen Mönche flohen, des kirchlichen Großstadtlebens müde. Nicht die Sehnsucht nach Gott treibt Moses in die Wüste, sondern die Angst vor Pharao. Nicht um die Existenz Gottes zu erfahren, flieht er in die Wüste, sondern um seine menschliche Existenz zu retten. Diese menschliche Profanität der Ereignisse muß man festhalten, wenn man den Weg des Moses zum brennenden Dornbusch nicht religiös überfremden will.

„Moses floh vor dem Pharao und hielt sich im Land Midian auf. Da setzte er sich an einen Brunnen. Nun hatte der Priester der Midianiter sieben Töchter; die kamen, schöpften Wasser und füllten die Tränkrinnen, um die Schafe ihres Vaters zu tränken. Da kamen Hirten und verfolgten sie. Moses erhob sich, half ihnen und trankte ihre Schafe“ (V. 15b). — Zweierlei Funktion hat diese Episode am Brunnen. Sie dokumentiert, daß auch in der Fremde nicht erloschen ist, was Moses zwei Tage in Ägypten antrieb: der Einsatz für das Recht der Schwachen gegen die Gewalt der Starken. Und sie führt dazu, daß Moses als Stammesfremder in die Sippe des midianitischen Priesters aufgenommen und ihr durch Heirat eingegliedert wird (V. 18—22). Der Mann, dem die Augen aufgegangen waren, der versucht hatte, etwas zu ändern, der als ohnmächtiger Einzelner von den übermächtigen Verhältnissen zurückgeworfen wurde, ist in die Normalität einer Nomadensippe reintegriert.

An diesem Punkt ist festzuhalten, daß die Erzählung bis hierher ein durch und durch profaner Text ist, in dem von Gott an keiner Stelle die Rede ist. Das treibt zu der Frage: Wie bekommt dieses profane, sozial engagierte, frustrierte, wieder normalisierte Menschenleben mit Gott zu tun? Als Ereignis innerhalb dieser Geschichte, nicht als isoliertes Offenbarungsereignis, verdient die folgende Dornbuschgeschichte theologische Aufmerksamkeit. „Moses hütete die Schafe seines Schwiegervaters Jethro, des Priesters der Midianiter. Einst trieb er die Schafe über die Steppe hinaus und kam an den Gottesberg, den Horeb. Und der Engel des Herrn erschien ihm in der Feuerflamme, die aus dem Dornbusch hervorschlug. Und als er hinsah, siehe, da brannte der Busch im Feuer, aber er

³ H. U. von Balthasar, Unmittelbarkeit zu Gott, in: Concilium 3 (1967), 707—713, 713.

verbrannte nicht. Da dachte Moses: Ich will hinübergehen und diese wunderbare Erscheinung ansehen, warum der Dornbusch nicht verbrennt“ (3, 1—3). — Aus der Normalität wird Moses unterwegs herausgerissen durch ein außergewöhnliches Mirakel, übernatürlich insofern, als es das nicht alle Tage gibt: ein Busch, der brennt und nicht verbrennt. Ein staunenswertes Naturphänomen, das aber nicht als solches schon direkt auf Gott verweist. Nicht gleich von religiöser Scheu und Ehrfurcht wird Moses befallen, sondern von Neugier: Ich will doch hingehen und nachsehen, warum der Dornbusch nicht verbrennt. Und doch heißt es gleich am Anfang des Verses: der Engel des Herrn erschien ihm in der Feuerflamme. Die profane Neugier des Moses, der auf das Rätsel zugeht, um es aufzuklären, ist nicht mehr recht begreiflich, wenn es schon der Engel des Herrn war, der in der Feuerflamme erschien und herüberblickte. Diese Undeutlichkeit aufzuklären mit der Auskunft, es handle sich um ein Motiv mythischer Rede, kann an dieser Stelle, an der es um den Übergang von der Profangeschichte des Moses zur Erfahrung Gottes geht, kaum befriedigen. Was heißt: Der Engel des Herrn erschien ihm in der Feuerflamme? Meint der Text, Moses habe in der Flamme ein von dieser unterschiedenes himmlisches Wesen, wie immer man sich das denken mag, gesehen: Der Wortlaut sagt nur dies: In der Flamme erschien der Engel des Herrn. Die Flamme selbst war in diesem Augenblick mehr als ein aufklärbares Mirakel. Sie war Engel Gottes. Die Identität von Feuerflamme und Engel ist die Identität von Bedeutendem und Bedeutenem, durch die ein Zeichen konstituiert wird. Ein Beispiel des französischen Strukturalisten R. Barthes soll klären helfen, was gemeint ist; er schreibt: „Man denke an einen Rosenstrauß: ich lasse ihn meine Leidenschaft bedeuten . . . ; in Wahrheit (im Erleben) gibt es hier nur die verleidenschaftlichten Rosen . . . im Bereich der Analyse aber gibt es sehr wohl drei Begriffe, denn diese mit Leidenschaft besetzten Rosen lassen sich durchaus und zu Recht in Rosen und Leidenschaft zerlegen. Die einen ebenso wie die anderen existierten, bevor sie sich verbanden und dieses dritte Objekt, das Zeichen bildeten⁴.“ Setzt man statt Rosen Feuerflamme, statt Leidenschaft Engel Gottes, so wird das Phänomen von Vers 2 verständlich. Im Bereich der Analyse, auch des analytischen Sprechens (der Engel Gottes erschien in der Flamme) kann und mag man Engel und Feuerflamme trennen; im Bereich der Erfahrung sind sie untrennbar: die verleidenschaftlichten Rosen — die verengelte, zum Engel gewordene Feuerflamme. Gottes Engel in einem Stück Weltwirklichkeit.

Was aber heißt „Engel Gottes“? Warum steht nicht gleich da: Gott? G. v. Rad meint dazu: „Ex 3, 2 ff. ist der redende Engel mit Jahwe identisch.“ Ganz genau scheint das die Stelle nicht zu treffen, denn erstens

⁴ R. Barthes, *Mythen des Alltags*, Frankfurt 1964, 90 f.

redet der Engel in 3, 2 gar nicht und zweitens ist nur in V. 2 vom Engel, dann immer von Jahwe und Gott die Rede. Auf solch subtilen Unterscheidungen zu bestehen, ist freilich nur dann etwas anderes als spitzfindige Rabulistik, wenn ihnen auch ein Sachsinn abgewonnen werden kann. Danach ist zu fragen. Unser Wort Engel, Lehnwort vom griechischen *angelos*, hebräisch *mal'ak*, heißt übersetzt Bote. In der mittelalterlichen Engellehre werden die Engel als Zwischenwesen zwischen Gott und den Menschen verstanden, auf Grund ihrer Immaterialität. Auch nach dem biblischen Befund läßt sich von Zwischenwesen sprechen, aber nicht im Sinne einer metaphysischen Hierarchie, sondern in der Dimension des Ereignisses. Zumindest an unserer Stelle ist es so: zwischen der normalen Selbst- und Welterfahrung des Moses und der Erfahrung Gottes liegt die Erfahrung seines Boten. Der Engel Jahwes ist Vorbote vor der Erfahrung Gottes selbst. Bevor Gott selbst redet, erweckt er die Aufmerksamkeit durch seinen Engel. Am Ende eines Aufsatzes über Kafka schreibt W. Benjamin: „Wenn Kafka nicht gebetet hat, was wir nicht wissen, so war ihm doch aufs höchste eigen, was Malebranche ‚das natürliche Gebet der Seele‘ nennt — die Aufmerksamkeit⁵.“ Wenn Beten, im weitesten Sinne gemeint, Glaube, Liebe einschließend, die Relation zu Gott bezeichnet, so bezeichnet Aufmerksamkeit die Relation zu seinen Engeln, seinen Boten, die ereignishaft da sein können in Stücken unserer Weltwirklichkeit. So der Engel im brennenden Dornbusch. Sind vielleicht doch für die Phänomenologie religiöser Erfahrung die Engel wichtiger als man meint, wenn man sie zu literarischen Mitteln depotenziert? Wenn es zutrifft, daß es nach der Überlieferung dabei um ein Phänomen im Vorfeld der Erfahrung Gottes geht, verdient es dann vielleicht gerade in einer Zeit großer Verborgtheit Gottes Aufmerksamkeit? Daß eine Erfahrung Erfahrung des Engels Gottes ist, muß im übrigen nicht sofort eindeutig sein, wird vielleicht erst im Nachhinein klar, wenn es sich zeigt, daß eine bestimmte Erfahrung auf dem Weg zur Erfahrung Gottes lag. So scheint es an unserer Stelle zu sein. Daß das Mirakel, das Moses von seinem normalen Weg weglockt, seine Neugier und Aufmerksamkeit erregt, Engel, Bote Gottes ist, ist vom weiteren Verlauf der Geschichte her gesagt, in der erst deutlich wird, daß dies in der Tat die Vorerfahrung war auf dem Weg zur Erfahrung Gottes.

„Und der Herr sah, daß er herüberkam, um nachzusehen. Und Gott rief ihm aus dem Dornbusch zu: Moses! Moses! Er antwortete: Hier bin ich. Da sprach er: Tritt nicht heran! Ziehe die Schuhe von den Füßen; denn der Ort, wo du stehst, ist heiliges Land“ (V. 4). — Moses kommt, um nachzusehen — da sieht ihn Gott. Moses biegt vom Weg ab, um hin-

⁵ W. Benjamin, *Angelus Novus*, Frankfurt 1966, 263.

ter das Mirakel zu kommen — da steht er plötzlich vor Gott. Moses wird beim Namen gerufen. Es entsteht ein Gegenüber. Moses nimmt es an: Hier bin ich. Distanz wird befohlen, Abstand zu nehmen von der Untersuchung des Mirakels, die Schuhe auszuziehen: der Ort, wo du stehst, ist heiliges Land, ein von der Gottheit beanspruchter Ort. Die exegetische Hypothese, Moses sei hier an eine alte, heilige Stätte der Midianiter gekommen, mag zutreffen. Wichtiger ist, daß es in diesem Augenblick heiliger, von der Gottheit beanspruchter Ort ist. Was ist das, was ihn hier anhält und überrascht?

Die Selbstvorstellung des Redenden lautet: „Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, der Gott Jakobs“ (V. 6). — Es ist keine anonyme Macht. Der Name nennt den Gott der Tradition, den Gott, den die Väter verehrten, den noch des Moses eigener Vater verehrte, mit dem sie zu tun hatten, von dem sie erzählt hatten. Kein Unbekannter also, und doch ein Unbekannter; der Gott der Väter war, so scheint es, nicht des Moses Gott, ein Gott des Hörensagens, nicht ein Gott, mit dem er schon zu tun gehabt hätte. Es hat sich bereits gezeigt: In der ganzen Erzählung vom Ausbruch des Moses aus der Welt des Pharaonenhofes bis zum Dornbusch ist keinmal von Gott die Rede. Moses hatte nicht immer schon selbstverständlich mit diesem Gott zu tun, er hat ihn auch nicht gesucht. Er wird von ihm überrascht. Der Gott, von dem er hörte, ist plötzlich der Gott, den er hört. „Da verhüllte Moses sein Angesicht; denn er fürchtete sich, zu Gott hinzublicken“ (V. 6b). — Die Reaktion des Moses ist die Geste religiöser Scheu vor dem *mysterium tremendum et fascinosum*. Aber — und das ist wohl typisch für biblische Gotteserfahrung — es endet nicht bei dem Versinken und Verstummen vor dem überwältigenden Geheimnis der Gottheit. Vielmehr beginnt ein Gespräch zwischen Gott und Moses. Darin geht es in Spruch und Widerspruch um die Wirklichkeit Gottes. Nicht monologisch, sondern in Spruch und Widerspruch geschieht Offenbarung. Die anfänglich diffuse und ungewisse Erfahrung Gottes wird erst durch den Widerstand des Menschen hindurch geklärt und verifiziert.

Wirklich ist Gott für Moses nur, wenn er nicht bloß hier am heiligen Ort numinose Wirklichkeit hat, sondern wenn er wirklich und wirksam ist in der Gesamtwirklichkeit des Moses. So fährt V. 7 fort:

„Und der Herr sprach: Ich habe das Elend meines Volkes wohl gesehen, und ihr Schreien über ihre Treiber habe ich gehört, ja, ich kenne ihre Leiden.“ Dies sagt zunächst: Das, was du, Moses, in Ägypten unter deinen Brüdern gehört und gesehen hast, das hast du nicht allein gesehen. Das habe ich, Gott, auch gehört und gesehen. Im hebräischen Text wird das „Ich habe gesehen“ Gottes mit auffälliger Intensität ausgedrückt (*ra'oh ra'iti* = gesehen habe ich, gesehen). Solche Intensität ver-

rät, daß in der menschlichen Realität offenkundig viel gegen diese Behauptung spricht.

Auf das „ich habe gesehen, ich habe gehört, ich kenne“ folgt in V. 8: „Darum bin ich herniedergestiegen, sie aus der Gewalt der Ägypter zu erretten und in ein schönes, weites Land zu führen.“ Dem Sehen, Hören, Erkennen der Situation folgt: Ich habe mich in Bewegung gesetzt, diese Situation zu verändern, Israel aus der Enge und Bedrängnis Ägyptens ins Weite zu führen. Das Gotteswort behauptet nichts anderes als dies, der menschlichen Erfahrungsgeschichte des Moses korrespondiere eine göttliche Erfahrungsgeschichte gleichen Inhalts. Einsicht und Betroffenheit des Moses sind zugleich Gottes Einsicht und Betroffenheit. Der Wille zur Veränderung war nicht nur Moses menschlicher Wille, sondern ist auch Gottes Wille. Das soziale Engagement Gottes, wenn man so sagen will, geht insofern über das des Moses hinaus, als es nicht nur punktuell, sondern universell ist: ganz Israel aus Ägypten zu befreien. Es bleibt hinter dem des Moses zurück, insofern es bloße Absicht ist. Moses hat bereits in Ägypten gehandelt; hierin ist er Gott voraus. Und er hat bereits die Erfahrung des Scheiterns hinter sich; auch darin ist er Gott voraus. Das soziale Engagement Gottes geht über die Einzelaktion des Moses der Absicht nach weit hinaus. Die Frage ist, vermag er mehr als Moses. Diese Frage spitzt sich zur Absurdität dadurch zu, daß der hier redende Gott erklärt, er könne durch Moses mehr als Moses konnte. „So will ich denn dich zum Pharao senden, daß du mein Volk, die Israeliten, aus Ägypten führst“ (V. 10).

Dem Spruch Gottes folgt der Widerspruch des Moses (V. 11): „Moses aber sprach zu Gott: Wer bin ich, daß ich zum Pharao gehen und die Israeliten aus Ägypten führen sollte.“ Der Anspruch, der hier ergeht, wird abgewehrt; nicht aus demütiger Bescheidenheit, sondern weil sich in diesem Anspruch Gottes Möglichkeit, in der Welt etwas zu verändern, wieder auf des Moses menschliche Möglichkeit reduziert. Wenn aber das Gottesmögliche mit dem Menschenmöglichen schließlich wieder in eins fällt, dann ist Gott unreal. Es mag sein, daß Gott Erkenntnis zu eigen ist, wenn seine Möglichkeit, die Verhältnisse zu ändern, nichts anderes ist als das, was Moses ändern kann, so hat es keinen Sinn, diesen Anspruch anzunehmen, denn was Moses ändern kann, ist bereits erwiesen. Der Widerspruch des Moses gegen den Gott, der ihn hier anspricht, ist nicht Widerspruch gegen einen von vornherein als wirklich akzeptierten und vorausgesetzten Gott; es ist vielmehr die Absage an Gott als Illusion, die den Menschen zu Großem antreibt, ihn bei der Realisierung jedoch wieder auf sich selbst zurückfallen läßt. Gott scheint an Moses zu scheitern, so wie Moses an Ägypten scheiterte. Aber Gott flieht nicht.

Dem Widerspruch des Moses folgt die Entgegnung Gottes: „Er sprach: Ich werde dasein bei dir. Und dies sei dir das Zeichen, daß ich es bin, der dich gesandt hat: hast du das Volk aus Ägypten geführt, werdet ihr an diesem Berg in Gottes Dienst treten“ (V. 12).

Der erste Satz des Gottesspruchs richtet sich gegen die menschliche Vermutung, Gott sei nichts als ein idealer Imperativ, der den Menschen überfordere, weil er ihn bei der Realisierung des Geforderten allein lasse: Ich werde dasein bei dir. Im hebräischen Text fällt hier zum erstenmal auf Gott bezogen das Wort *'aehejáeh* = ich werde sein, wobei das Verbum „sein“ im hebräischen Denken immer mehr meint als bloße Existenz, bloßes Vorhandensein; es hat den Sinn von Dasein, Präsent-, Wirksamsein. Der Gottesspruch verheißt dem Moses: Wenn du nach Ägypten zurückkehrst, wird es anders sein als bei deinem ersten Engagement. Ich werde dasein bei dir, dir beistehen und hilfreich nahe sein. Die Entgegnung Gottes auf Moses Widerspruch ist kein Beweis, sondern eine Verheißung. Die Frage stellt sich ein, ob es einen Anhalt dafür gibt, daß diese Verheißung kein leeres Versprechen ist. Woran kann man erkennen, daß er wirklich dasein wird? Der zweite Teil der Entgegnung Gottes geht darauf ein: Dies sei dir das Zeichen, daß ich es bin, der dich gesandt hat: hast du das Volk aus Ägypten geführt, werdet ihr an diesem Berg in Gottes Dienst treten. Zeichen wird sein: die Herausführung aus Ägypten wird gelingen. Doch steht das an sich nur im Nebensatz; denn die Befreiung aus Ägypten ist als solche noch nicht eindeutig Gottes Dasein zu verdanken. Das im Hauptsatz genannte Zeichen ist vielmehr das: dann werdet ihr an diesem Berg in Gottes Dienst treten. Das also ist erst das ganze Zeichen für das Dasein Gottes, daß das Volk aus Ägypten herauskommt und daß es an diesem Berg Knecht Gottes wird. Daß das Volk durch die Befreiung aus Ägypten das Volk Gottes wird, daß die Erfahrung, die Moses im vorhinein macht, im nachhinein die Erfahrung des ganzen Volkes wird, daß das Volk durch die Befreiung aus Ägypten zu Gott kommt, das ist das Zeichen dafür, daß es Gott ist, der bei der Befreiung befreiend zugegen ist. Das Zeichen, daß Gott da ist, steht ganz am Ende, dann, wenn die Befreiungsaktion, zu der dieser Gott Moses nach Ägypten schicken will, bereits gelungen ist. Mit der Zusage „Ich werde dasein“ fordert Gott Moses auf, es zu wagen. Nachher wird es sich zeigen.

Auf Gottes Entgegnung folgt in V. 13 erneuter Widerspruch des Moses. „Da sprach Moses zu Gott: Schau, wenn ich nun zu den Israeliten komme und zu ihnen sage: ‚Der Gott eurer Väter hat mich zu euch gesandt‘, und wenn sie mich fragen: ‚Was ist sein Name?‘ — was soll ich ihnen dann antworten?“ Moses spielt die Situation in Ägypten durch. Vorausgesetzt ist in seiner Überlegung, daß der Name „der Gott eurer Väter“ als Legitimation nicht ausreicht. An diese Stelle hat die in der For-

schung berühmte Keniterhypothese angeknüpft, die besagt, Moses habe den von den Kenitern verehrten Berggott mit Namen Jahwe in Israel eingeführt. Über diese Hypothese mag man streiten, von der inneren Logik des Textes führt sie eher weg. Der Text selbst legt eher folgendes nahe: Die Bezeichnung „Gott der Väter“ war bekannt und verständlich, aber sie war kein Name. „Gott der Väter“ war Bezeichnung für eine Realität der Väterzeit. Er war zum Gott der Tradition, des Hörensagens geworden. Er hatte zu den Vätern gesprochen, die Väter hatten mit ihm gesprochen. Aber jetzt sprach er nicht, und man sprach nicht mit ihm, rief nicht zu ihm. Der überlieferte Name „Gott der Väter“ war kein Rufname. Die Frage nach dem Namen zielt darauf, wie der Gott der Tradition denn da sei, wie man ihn anrufen, anreden könne. Und hierauf weiß Moses keine Antwort, denn Ägypten liegt zwischen der Gotteserfahrung am Dornbusch und der verheißenen Gotteserfahrung nach dem Auszug. Auf diesen Einspruch des Moses folgt in V. 14 f. Gottes Antwort: „Gott sprach zu Moses: Ich werde dasein, als der ich dasein werde. Und er sagte: So sollst du den Israeliten sagen: ‚Ich bin da‘ hat mich zu euch geschickt. Und weiter sprach Gott zu Moses: So sollst du zu den Söhnen Israels sprechen: Jahwe, der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs schickt mich zu euch. Das ist mein Name ewiglich, so mein Gedenken von Geschlecht zu Geschlecht.“ Obwohl der Text ganz offensichtlich traditionsgeschichtlich zusammengestückt ist, wollen wir von der redaktionellen Endgestalt ausgehen. Der erste Satz lautet: „Ich werde dasein, als der ich dasein werde.“ Er ist direkt an Moses gerichtet, der nicht weiß, was er in Ägypten antworten soll. Dieser Satz bedeutet nicht, wie manche Ausleger meinen, eine Verweigerung der Namensnennung, dergestalt, daß Gott das Geheimnis seines Namens wahren möchte. Vielmehr ist die sprachliche Assoziation zu V. 12 ganz deutlich: Ich werde dasein bei dir, *'aehejáheh 'imāk*. Dieses *'aehejáeh* wird hier relativistisch verdoppelt: *'aehejáeh 'ascher 'aehejáeh*.

Ich werde dasein, als der ich dasein werde; das heißt ich werde dasein — wie, das ist Sache meiner geschichtlichen Freiheit. Der Angst des Moses, das „Ich bin da“ sei in Ägypten nicht ebenso deutlich und deutlich zu machen wie hier in der Wüste, begegnet Gott, indem er sagt, er werde unwiderruflich dasein, auch wenn es ganz anders sei als hier und jetzt. Der zweite Satz, V. 14, formuliert das, was Moses den nach dem Namen fragenden Israeliten sagen soll: „Ich bin da“ hat mich zu euch geschickt. Hier genügt die Kurzform, weil es die Antwort ist auf die Frage nach dem Namen des Gottes der Väter. Der Gott, der Moses schickt, ist nicht ein anderer Gott als der der Väter, so daß man einen ganz anderen Namen wissen müßte, sondern eben dieser Gott der Väter heißt: „Ich bin da.“ Es ist nicht mehr nur der Gott der Tradition, sondern er ist da, hel-

fend, rettend, anredbar. Der dritte Satz der Gottesantwort, V. 15, faßt dies zusammen: Jahwe, der Gott eurer Väter schickt mich zu euch. Der Gott der Väter ist zugleich Jahwe. Jahwe ist im Alten Testament der Gottesname Israels schlechthin. Über den etymologischen Ursprung des Namens Jahwe gibt es die unterschiedlichsten Theorien. In unserem Zusammenhang ist Jahwe wahrscheinlich verstanden als ein Wort, das demselben Wortstamm zugehört wie das „Ich bin da“, also abgeleitet von dem hebräischen Verbum *hajah* (in aram.-arab. Dialekten *hawah*) nämlich als 3. Pers. Sing. oder als Nominalbildung von „sein“: der da ist oder der Daseiende. Der Satz würde also heißen: Der da ist, der Gott der Väter, hat mich zu euch geschickt. Der Vers 15 schließt damit, dies sei Gottes Name für immer. Die Identität von „Gott der Väter“ und „Gott jetzt da“, Gott der Überlieferungen und Gott heute ist der Name Gottes für alle Zeit. Der Gott der Väter ist toter Gott, Fleisch, Buchstabe, wie es im Neuen Testament heißt, wenn er nicht zugleich Jahwe, Ich bin da, *pneuma* in der Sprache des Neuen Testamentes ist. Umgekehrt verfällt präsentische Gotteserfahrung, die den gegenwärtigen Gott nicht als identisch mit dem Gott der Väter erfährt, der Konfusion von Gott und Götze. Diese Identität verifizieren kann nur Gott selbst. Menschenmöglich ist, was der Schluß von V. 15 sagt, dieser Identität eingedenk sein, und dazu gehört die Aufmerksamkeit für die Geschichten, die von früheren Verifikationen erzählen.

Wir stehen am Ende des Textes, der auszulegen war. Der anschließende Text erzählt, daß in Spruch und Widerspruch Gott dem Moses so weit offenbar wurde, daß Moses nach Ägypten zurückgeht und das gesellschaftliche Engagement Gottes für seine Brüder in seiner Person übernimmt. Bevor die Verhältnisse in Ägypten verändert wurden, wurde Moses verändert. Bevor Israel ins Weite geführt wurde, wurde Moses ins Weite geführt. Die persönliche, punktuell agierende Leidenschaft für das Recht der Schwachen wurde umgewandelt in einen Auftrag für alle seine Brüder. Die Skepsis, daß ein weiteres Engagement für die Befreiung seiner Brüder sinnvoll sei, wird verwandelt in Mut. Die Ermutigung des Moses geschieht nicht in dem Appell, alle menschlichen Kräfte zu aktivieren und einzusetzen, sondern so, daß Moses in Spruch und Widerspruch dazu kommt, dem „Ich bin da“ zu trauen. Paul Tillich hat Glauben als Mut interpretiert, der Resignation, Skepsis und Angst, Zweifel und Verzweiflung, in die der Mensch von der Realität gedrängt wird, überwindet. Glaube ist Mut als Vertrauen auf das, auf den Ich bin da. In solchem Sinne durch die Erfahrung Gottes verändert, geht Moses nach Ägypten. Moses konnte und mußte bei seinem gesellschaftlichen Engagement von Gott reden. In seiner Geschichte sind gesellschaftliches Engagement und Gotteserfahrung nicht zu trennen.

Gestaltwandel von Ehe und Familie

Soziologische Kennzeichen — Pastoraltheologische Reflexionen

Von Dr. Heinz Feilzer, Trier

I. Ehe und Familie im Kreuzfeuer der Meinungen

Wie fast alle Institutionen unserer Gesellschaft stehen auch Ehe und Familie im Kreuzfeuer öffentlicher Auseinandersetzung. Es gibt kaum eine Gruppe und ein Medium, die auf diesem Tummelplatz von Analysen und Kontroversen Abstinenz üben. Das Spektrum der Meinungen ist bunt. Die Kritiken, die vorgebracht werden, sind unterschiedlich in ihrer Zielrichtung, verschieden auch in den Motivierungen, die dahinter stehen. Die beiden extremsten Positionen sind gekennzeichnet durch totale Ablehnung der herkömmlichen Form von Ehe und Familie auf der einen und Verniedlichung familiärer Idylle auf der anderen Seite. „Einehe führt zu Geschlechtsneurose“, sagen die einen. Sie feiern die Ehescheidung als Akt der Befreiung und empfehlen freien Partneraustausch als Heilung. „Ehe ist ein gesellschaftlich legitimes Unterdrückungsinstitut für die Frau“, sagen andere und meinen, daß das jetzige System von Ehe und Familie nur funktioniere, weil die Frau es erträgt — oft bis zur Aufopferung ihres eigenen Lebens.

Ein noch frontalerer Angriff kommt aus der Ecke der radikalen Linken. Sie stellen eine direkte Verbindung zwischen der herkömmlichen Form der Einehe und der kapitalistisch orientierten Klassengesellschaft her. Sie sehen in der bürgerlichen Ehe ein wichtiges Instrument der herrschenden Schichten, um den momentanen gesellschaftlichen Status zu stabilisieren. „Im wirtschaftlichen Bereich stellt sie die günstigste Konsumeinheit für den Unternehmergewinn dar... politisch ist sie am brauchbarsten als Vermittlungsstätte der bürgerlichen Ideologie und kommt am besten der wichtigsten Aufgabe der herrschenden Erziehungspraktiken nach: Aufrechterhaltung der Klassenschranken der bürgerlichen Gesellschaft¹.“ Die Kirche sehen sie im Bündnis mit den Etablierten der Gesellschaft. Kirchliche Ehemoral ist in ihren Augen der beste Handlanger des Besitzbürgertums.

Daraus leiten sie als Konsequenz die grundlegende Änderung des momentanen Gesellschaftssystems und der Grundformen menschlichen

¹ P. Bernhard-M. Huber, Frau und Kind in der Kommune, in: Ehe 8/1971, 145.

Zusammenlebens ab. Neue Modelle werden erprobt (verschiedene Formen der Kommunen).

Auch die Gegenpositionen zu diesen totalen Attacken sind keineswegs auf einen Nenner zu bringen. Insgesamt aber sind sie wesentlich harmloser. Die extremste Verniedlichung von Liebe und Ehe wird von einer Reihe von unkritischen Magazinen betrieben. Sie leben von oberflächlichen Zugeständnissen an menschliche Gefühle und Schwächen und leiten an zu billigen Sexualpraktiken als „kostensparendem“ Ehekit.

Daneben läuft das sogenannte „gute Volksempfinden“, das Ehe und Familie als Insel von Sehnsucht, Geborgenheit und Glück hochstilisiert, die eine unterkühlte Industriegesellschaft nicht zu bieten vermag. Diese idealtypische Ehevorstellung hat in Deutschland ihre Geschichte und übt bei jungen Menschen bis zur Stunde eine nicht ungefährliche Faszination aus. Dies wird von einer neueren Untersuchung bestätigt².

Auch die Kirche ist vielfach als Verbündete auf der Seite dieser romantisierenden Gruppen zu finden — dies ganz besonders in ihren volksgemeinnützlich stabilen Zonen. Mit dem Eintreten für solche der Vergangenheit angehörenden Leitbildern erweist sie sich selbst und erst recht nicht den Menschen, deren verlässlicher Anwalt sie sein soll, einen zeitgerechten Dienst.

Im Widerstreit all dieser fragwürdigen Positionen kann nur eine echte Hinterfragung das leisten, was von der Sache her gefordert ist und dem Menschen echte Hilfe bieten kann.

Eines zeigt die Palette der dargelegten Meinungen unmißverständlich an: bezüglich Ehe und Familie besteht kein gesellschaftlicher Konsens. Dies verweist auf eine echte Krisensituation — auch wenn man darunter sehr Verschiedenartiges versteht.

Die schon seit langem schwelende Krise hat eine Wissenschaft auf den Plan gerufen, auf die pastorale Reflexion nicht verzichten kann. Es ist die Soziologie. Sie hat neben anderen gesellschaftlichen Bereichen auch das Problemfeld von Ehe und Familie zum Objekt intensiver Forschungsbemühungen gemacht. Einige theologisch-relevante Ergebnisse wollen wir im folgenden in unsere Überlegungen einbeziehen. Der erste wichtige Befund stellt für das heutige Bewußtsein fast eine Selbstverständlichkeit dar. Diese „Binsenwahrheit“ aber muß in ihren Zusammenhängen und Konsequenzen bedacht werden. Sie lautet: Ehe und Familie haben sich tiefgreifend verändert und tun dies auch in Zukunft. Um die

² V. Sigusch - C. Schmidt, Jugend und Ehe, Ergebnisse einer empirischen Untersuchung, in: Ehe 9/1972, 30.

Konturen dieses fundamentalen Wandels zu verdeutlichen, machen wir zunächst einen Abstecher in die Geschichte.

II. Gestalt von Ehe und Familie in der vorindustriellen Gesellschaft

Wir haben uns daran gewöhnt, Ehe und Familie als Gemeinschaft zu bezeichnen. Was hat es mit diesem fast magischen Begriff eigentlich auf sich? Es sind bedeutende Soziologen, die mit diesem Terminus arbeiten (Ferdinand Tönnies, Max Weber, Hans Freyer u. a.). Sehen wir genauer hin, so mag es überraschen, daß dieser Begriff wohl seine Tradition hat, aber eine relativ neue Sprachschöpfung darstellt. Er ist ein Produkt der Romantik und die deutsche Wiedergabe für das, was im Englischen mit „partnership“ bezeichnet wird. Eine weitere Tatsache mag genauso überraschen. Auch das Wort Familie (als Übersetzung des lateinischen „familia“) fand erst im 18. Jahrhundert Eingang in unseren Sprachgebrauch.

So muß festgestellt werden, daß das Sozialgebilde Familie als Gemeinschaft mit jenen stark gefühlsbetonten Akzenten von der Sozialgeschichte als Ergebnis der neueren Zeit ausgewiesen wird.

Das heißt aber nicht, daß es eine „familiale“ Sozialverfassung vorher nicht gab. Es war aber eine andere Bezeichnung und eine eingeeprägte Realität, welche bestimmend waren für die besondere Lagerung von Ehe und Familie in der abendländischen Welt.

Es ist das Verdienst des Sozialhistorikers Otto Brunner, dies wissenschaftlich aufgearbeitet zu haben. Er stieß auf jenen Schlüsselbegriff, der maßgebend ist für die ursprünglich Ehe und Familie umschließende Sozialform. Es ist der Begriff vom „ganzen Haus“ — „Oikos“³.

Wir haben nun skizzenhaft darzustellen, was sich hinter dieser zentralen Aussage vom „ganzen Haus“ verbirgt. Der Begriffsinhalt ist umfassend und ist weder auf ein Gebäude noch auf eine konkrete Familie fixiert. Er umfaßt vielmehr den gesamten Lebenszusammenhang, in dem eine ganze Wohngruppe („Großfamilie — Wirtschaftsgroßfamilie“) steht.

Dieses eigenartige Großgebilde weist zunächst eine Besonderheit nach ihrem Umfang auf. Es umfaßt vertikal mehrere Generationen (meist waren es drei) und horizontal die von der Heirat ausgeschlossenen Geschwister des Familienvorstandes. Dazu kam je nach Bedarf eine stattliche Zahl von blutsfremden Arbeitskräften. Natürlich gab es auch Eltern und die dazugehörigen Kinder — letztere sogar in großer Zahl. Sie führten aber

³ O. Brunner, Das ganze Haus und die alteuropäische „Ökonomik“, in: Neue Wege der Sozialgeschichte, Göttingen 1956, 39 ff.

kein Eigendasein als Gruppe, sondern waren in den größeren Verband hinein aufgenommen.

Wichtig ist eine weitere Eigentümlichkeit und diese betrifft den Funktionsreichtum dieser gesellschaftlichen Großgruppe. Sie verstand sich als geschlossene Produktions-, Sozial- und Erziehungseinheit. Innerhalb der einen Wohngruppe kam es zu einer engen Verbindung von instrumental und emotionalen Momenten: von Arbeit und Muße, von Produktion und Konsum, von Umwelt- und Intimbereich, von Öffentlichkeit und Privatsphäre. Umfang und Funktionsbreite begünstigten eine straffe Autoritätsstruktur. Die Abhängigkeit der einzelnen Glieder vom Familienvorstand war groß, seine Kontrollbefugnisse erreichten ein hohes Maß (ausgeprägter Patriarchalismus).

Bei der so beschriebenen Verfassungs- und Existenzweise der Großfamilie erwiesen sich historisch gewachsene Formen — Arbeitstechniken und Brauchtum, Sitte und Gewohnheit — von elementarer Kompetenz. Unangetastet wurden sie von Generation zu Generation weitergereicht und boten Gewähr für Kontinuität und Stabilität.

Für Kinder und Jugendliche war das „ganze Haus“ Ort der Einübung in all jene Bereiche, die das Erwachsenenleben später ausmachten.

Die Lebenswege wurden für junge Menschen durch die umfassende mediale Funktion der Großgruppe frühzeitig durchsichtig. Die Verhaltensweisen waren genau abgestimmt, so daß sich die nachkommende Generation als Figur in einem exakt vorgegebenen Schema erfahren mußte. Unter so gelagerten Lebensbedingungen war es kaum möglich, Selbstidentität, soziale Eingliederung und Reife zu verfehlen. Ebenfalls gewährte die Großgruppe Fürsorge in Notfällen, bei Krankheit und im Alter.

Dazu kam, daß die Großfamilie mit den übrigen gesellschaftlichen Einheiten durch einen gemeinsamen Strukturhorizont verbunden war. Die Gesamtgesellschaft bot sich dar als eine gestufte, quasi-familiale Struktur, in der eine Ebene auf die andere Ebene hingeordnet war. Aus der Perspektive des einzelnen wurde der gesellschaftliche Lebensraum als geordnete und überschaubare Einheit erfahren.

Die ineinandergelagerten konzentrischen Kreise einer „ausschließlich territorialen Gesellschaftsorganisation“ bildeten einen in sich geschlossenen Horizont. Dieser gab einen durchgehenden Leitfaden für Primärbeziehungen ab.

So war das „ganze Haus“ als umfassende Wohngruppe eingebettet in eine stabile gesellschaftliche Gesamtordnung. Mehr noch, das Gebilde Großfamilie war ein Produkt der gesamtgesellschaftlichen Konstellation.

Diese Familienform kann also nur verstanden und erklärt werden auf dem Hintergrund der damaligen Gesellschaftsverfassung. Darum ist es geboten, die Großfamilie in den gesellschaftlichen Kontext einzuordnen. Die Einordnung soll geschehen durch die schematische Zusammenfassung der charakteristischen Strukturelemente der vorindustriellen Gesellschaft:

- Die soziale Stellung des Menschen war durch die Geburt bestimmt. Mit Recht kann daher gesagt werden: „In der vorindustriellen Gesellschaft glich die Geburt einem Kristallisationskern, um den herum sich andere, wichtige soziale Kriterien lagerten“.⁴
- Die relevante „Familienform“ war die des ganzen Hauses (Großfamilie) in der beschriebenen Weise.
- Die Arbeitsverfassung war die einer „geschlossenen Hauswirtschaft“⁵. Sie ist dadurch gekennzeichnet, daß der ganze Kreislauf der Wirtschaft von der Produktion bis zur Konsumtion sich im geschlossenen Kreis (der Wirtschaftseinheit Großfamilie) vollzog.
- Der Horizont des sozialen Lebens war engräumig und leicht überschaubar. Das Leben spielte sich fast ganz innerhalb der Grenzen des Familien- und Dorfverbandes ab. Nur wenige Menschen gab es, die über den engsten Umkreis ihrer eigenen Gemeinde hinauskamen.
- Die wirtschaftliche Erwerbsquelle für etwa 90 Prozent der Bevölkerung war die Landwirtschaft. Das Wirtschaften vollzog sich in kleinen autarken Aktionsräumen.
- Die äußere Mobilität war also sehr gering. Dies galt auch für die innere gesellschaftliche Mobilität. Sitte und Brauchtum garantierten Stabilität und bedingten einen gewissen Immobilismus.
- Die Autoritätsstrukturen waren stark ausgeprägt und klar definiert (Feudalismus-Patriarchalismus). Sie waren aber entschärft durch die Betonung persönlicher Treuebindungen zwischen Herren und Untergebenen.
- Die soziale Schichtung der Gesellschaft war bestimmt durch das Ständewesen. Die drei Hauptsäulen waren Adel, Geistlichkeit und städtisches Bürgertum.

⁴ Zu diesem und den folgenden Kennzeichen siehe: K. M. Bolte — K. Aschenbrenner, Die gesellschaftliche Situation der Gegenwart (Struktur und Wandel der Gesellschaft — Reihe B der Beiträge zur Sozialkunde, Heft 1) Opladen 1967, 7.

⁵ E. Egner, Entwicklungsphasen der Hauswirtschaft (Göttinger Wirtschafts- und Sozialwissenschaftliche Studien, Band 1) Göttingen 1964, 14.

— Die soziale Sicherheit des einzelnen war durch die Zugehörigkeit zu einem familialen Großverband gegeben und wurde ergänzt durch Nachbarschaftshilfe und Hilfe der ständischen Korporation, der jemand angehörte.

— Die Bevölkerungsweise war durch hohe Fruchtbarkeits- und Sterbewerte gekennzeichnet. Die Heiratsfähigkeit war durch vielfaches Reglement begrenzt.

Die Kirche war in ihrer ausgeprägt volkskirchlichen Sozialform in dieses Gesamtsystem hinein verwoben und stützte es mit ihrer hohen Autorität ab. Aber noch mehr. Als Herrenstand mit Grundbesitz und Herrschaftsrechten war sie selbst Bestandteil dieser Gesellschaftsordnung. Durch ihr universal-kosmisches Lehrsystem und ihre unangefochtene göttliche Autorität wurde sie zum übergreifenden Ordnungsfaktor, der Einheit und Stabilität der vorindustriellen Gesellschaft garantierte.

Dies aber galt in besonderem Maße auch für ihr Verhalten gegenüber dem Sozialgebilde Großfamilie. Das kirchliche Leitbild für Ehe und Familie hat sich weitgehend an den Elementen der vorindustriellen Familien- und Gesellschaftsverfassung entwickelt und in ihre Lehre Eingang gefunden. Dieser Gedanke kann an dieser Stelle nicht weiterverfolgt werden. Hier aber liegt einer der entscheidenden Gründe, warum sie sich mit der veränderten Struktur von Ehe und Familie in der Gegenwart schwertut.

III. Auf dem Wege zur Industriegesellschaft

Mit der Industrialisierung begannen sich die stabilen Ordnungen der vorindustriellen Zeit aufzulösen. Seither stehen wir in einer Epoche fundamentalen Wandels. Die Faktoren, die diesen Prozeß auslösten, stellen ein Zusammenspiel geistiger, politischer und wirtschaftlicher Kräfte dar.

So führten Aufklärung, Liberalismus und Sozialismus zu tiefgreifenden Veränderungen unseres Menschenbildes und der gesellschaftlichen Leitvorstellungen.

Die Durchsetzung der Gewerbe- und Handelsfreiheit sowie die Bauernbefreiung lösten das Wirtschaftsleben aus festen Bindungen. Die Expansion der Technik, die Ausfaltung eines verzweigten Verkehrsnetzes und die Entwicklung neuer Produktionsformen schufen veränderte Gesellschaftsverhältnisse. Wir befinden uns auf dem Weg zu einer „landschaftslosen Welt — Industrie — Kultur“ (Arnold Gehlen).

Die Kennzeichen dieser neuartigen Gesellschaftsverfassung lassen sich folgendermaßen skizzieren⁶:

— Die neuen sozialen Strukturen sind durch eine starke innere Dynamik gekennzeichnet.

— Die sozialen Verflechtungen sind weiträumig. (Es kam zu einer Ausweitung der sozialen Abhängigkeiten, zu einer Erweiterung der Wissens- und Informationsbereiche, der Bewußtseins- und Verantwortungsbereiche.)

— Die heutige Gesellschaft ist ferner durch Pluralität und Differenziertheit gekennzeichnet. (Der Mensch erlebt den Widerstreit konkurrierender sozialer Gebilde. Die sozialen Daseinsbereiche tendieren zu einer zunehmenden Trennung. Das System der Werte entfähert sich in eine wachsende Pluralität, die Berufsskala weitet sich aus.)

— Der Mensch der Gegenwart lebt ferner im Spannungsfeld von neuen Freiheitschancen und Steuerungstendenzen. (Die sozialen Freiheitsgrade und die Formen der Verhaltensorientierung nehmen zu. Damit einher geht eine Gefährdung der persönlichen Freiheitsräume.)

— In der heutigen Gesellschaft breiten sich neue Lebenshaltungen aus. (Die hervorstechendsten sind: Konsumstreben, Verbraucherhaltung und Freizeitorientierung; Fortschrittsbejahung, Weltoffenheit und Sachlichkeit.)

— Das gesellschaftliche Leben der Gegenwart enthält aber auch typische Krisenpunkte. (Beispielsweise: Leistungsdruck, steigende Diskrepanz zwischen gesellschaftlicher Anforderung und menschlichen Fähigkeiten; zunehmende Vereinsamungstendenzen und Verschärfung der Sinnfragen.)

Vergleichen wir diese Skala mit dem Schema der charakteristischen Kennzeichen der vorindustriellen Gesellschaft, so wird uns die Radikalität des Wandels einsichtig.

IV. Der Gestaltwandel von Ehe und Familie in der Industriegesellschaft

Auf dem dargelegten Hintergrund versteht es sich fast von selbst, daß von dieser tiefgreifenden Veränderung alle sozialen Gruppen intensiv betroffen sind.

Es muß in diesem Zusammenhang nochmals darauf verwiesen werden, daß dieser fundamentale Wandel zu einer Auffächerung der gesellschaftlichen Strukturen geführt hat. Alte Sozialgebilde gaben Aufgaben und

⁶ K. M. Bolte — K. Aschenbrenner, 9 ff.

Funktionen an neu entstehende gesellschaftliche Einrichtungen ab. Hochtechnisierte Industriebetriebe spezialisierten sich auf arbeitsteilige Produktion; Schulen auf Lernprozesse und Erziehung; Gerichte auf Rechtspflege und Rechtsprechung; Versicherungen auf die Garantie sozialer Sicherheit; Fürsorge auf Hilfe in Krisensituationen; Behörden auf Planung und Verwaltung; Vereine und Einrichtungen auf Freizeitangebote; Parteien und Interessenverbände auf Politik.

Auf diese Art und Weise wurden einst zusammenhängende Lebensbereiche separiert und verselbständigt. Von diesem Vorgang wurde die durch eine lange Zeit geltende Familienverfassung radikal betroffen. Die genannten Faktoren führten zu einem Schwund ihres ehemaligen Funktionsreichtums, ihres Umfangs und anderer charakteristischer Strukturmerkmale. Das Ausmaß dieses Prozesses läßt sich folgendermaßen umschreiben: Das „ganze Haus“ als umfassende Wohngruppe und Garant des gesamten Lebenszusammenhangs büßte seine soziale Bedeutung ein und löste sich auf. An seine Stelle schob sich eine komplexe Öffentlichkeit mit einer Fülle hochrationalisierter Sozialverbände. Die Familienform reduzierte sich auf das soziale Gebilde der Kernfamilie. Es gilt nun die gesellschaftlichen Bedingungen von Ehe und Familie unter der neuen Gestalt der Kernfamilie herauszuarbeiten.

VI. Die soziologischen Kennzeichen der neuen Gestalt

Die Familie ist eine natürlich-menschliche Einrichtung. Aber es ist die Eigenart der konkreten menschlichen Gesellschaft und Kultur, die maßgebend ist, welche äußere Gestalt die Familie annimmt. Das haben die bisherigen Darlegungen eindeutig aufgezeigt. Aber nicht nur die Umrisse der Familiengestalt sind gesellschaftsbedingt, sondern auch ihre einzelnen Strukturelemente werden von der Gesellschaft mitgeformt und verändert. So stehen auch die charakteristischen Kennzeichen heutiger Familienverfassung im gesellschaftlichen Kontext.

Wir wollen einige der wichtigsten Kennzeichen unter diesem Aspekt herausarbeiten.

1. Privatisierung und Polarisierung

Die Lösung der Kernfamilie aus dem größeren Familienverband hat zur Folge, daß diese neue Kleingruppe als Familie den unmittelbaren Kontakt zu wichtigen Funktionsbereichen der Gesellschaft immer mehr verloren hat. Er existiert im wesentlichen nur noch in Form individueller Beziehungen einzelner Familienmitglieder. Dabei ist der Mann und Vater im allgemeinen als zentrale Figur im Außenbereich der Familie auf den

Kontakt zur Wirtschaft, zu den politischen Verbänden, zu Behörden u. a. spezialisiert. Er erscheint in ihnen aber nicht primär als Mann und Vater einer bestimmten Familie, sondern als Arbeiter, Gewerkschaftler, Autobesitzer usw., also in je neuen Rollen, die von Elementen des familialen Status unabhängig sind.

Diese gesellschaftliche Desintegration läßt sich positiv als Privatisierung der Familie bezeichnen. Die moderne Kleinfamilie wurde auf ihren Binnenbereich zurückgedrängt. Das aber bedeutet, daß sich ihr im Innenraum des Privaten ein Bezirk der Selbständigkeit und Eigenverantwortung öffnet, in dem Intimität entfaltet werden kann und starre Autoritätsstrukturen abgebaut werden können. Dies bedingt, sie als „Primärgruppe“ und als „Intimgruppe“ zu kennzeichnen. Diesem Trend zur familieninternen Emotionalisierung steht im Außenbereich der Gesellschaft eine immer größere Konzentration hochrationalisierter und versachlichter Großorganisationen gegenüber. Betriebe sind auf spezifische Leistung hin organisiert, Versicherungen und Medienzentren entwickeln sich zu Großbürokratien, die Freizeitbereiche werden immer stärker kommerzialisiert und die Politik vollzieht sich in Gestalt eines handfesten Interessengeschäftes. Die Gleichzeitigkeit von Emotionalisierung im privaten und Versachlichung im öffentlichen Bereich bedeutet eine tiefgreifende Polarisierung des gesellschaftlichen Lebens. Sie führt zu einer echten gesellschaftlichen Schizophrenie mit vielen negativen Auswirkungen. So wird „die Polarisierung der Lebensformen, der Dualismus der gesellschaftlichen Sphären zum Sondermerkmal neuzeitlichen Lebens“⁷.

Gingen im vorindustriellen Familienverband Intimbereiche und Sachbereiche ineinander über und war die Großfamilie mit den übrigen gesellschaftlichen Gebilden durch einen gemeinsamen Strukturhorizont verbunden, so zeigen sich in der heutigen Situation auseinanderstrebende Tendenzen. Lebenserfahrungen und Wertorientierungen, die innerhalb der Familie gemacht und aufgebaut werden, finden keine Entsprechung in der Welt der Bürokratien und Großorganisationen, weil deren Abläufe sich an eigenen Sachgesetzen orientieren. Dieser Sachverhalt ist für die Stellung und Funktion der Familie in der modernen Gesellschaft zentral. Daraus ergeben sich für den einzelnen große Chancen, aber auch fundamentale Gefährdungen.

2. Rollenverteilung mit neuen Tendenzen

Die Tatsache, daß sich die Kernfamilie zunehmend als eine selbständige Kleingruppe von durchschnittlich drei bis fünf Personen heraus-

⁷ Th. Geiger, Gesellschaft zwischen Pathos und Nüchternheit, Aarhus 1960, 47.

kristallisiert, ermöglicht eine gesteigerte Intimität des Familienlebens. Innerhalb des kleinen gesellschaftlichen Milieus gibt es typische Rollenverteilungen. Das Verhältnis zwischen den Ehegatten ist natürlicherweise anders gelagert, als das zwischen Eltern und Kindern.

Die Eltern tragen die Hauptaufgaben. Die Mutter ist überwiegend der „emotionale Führer“ im Innenbereich, der Vater der „instrumentale Führer“ im Außenbereich der Familie. Der Vater gibt sich im allgemeinen strenger, leistungsbetonter und fordernder — dies besonders gegenüber den Jungen. Bei der Mutter finden die Kinder eher „Obhut“, Wärme und Verstehen.

Der früher praktizierte produktive Arbeitseinsatz von Kindern innerhalb der Familienwirtschaft ist heute kaum noch aktuell. Die Kinder leben weitgehend ihre Eigenwelt, ihre Spiele und ihre von außen auferlegten kindlichen Pflichten.

Gegenüber den bisher geltenden Rollenverteilungen zwischen den Ehepartnern scheint sich in neuester Zeit eine gegenläufige Entwicklung anzubahnen. Mit der zunehmenden außerhäuslichen Erwerbstätigkeit der Frau geht eine wachsende Beteiligung des Ehemannes an häuslichen Arbeiten einher. Dies ist ganz besonders bei jüngeren Ehepaaren festzustellen. Auch diesbezüglich bahnt sich eine neue Situation gegenüber der früheren Familienverfassung an.

3. Wandlungen in der Autoritätsstruktur

Ausmaß und Art der Rollenverteilung stehen in engem Zusammenhang mit der Autoritätsstruktur. Diese bezeichnet eine der bedeutendsten Aspekte innerhalb des Familienlebens. Von der fairen Lösung dieser Frage hängt vieles ab. Nicht nur die Vertrauensbasis der beiden Ehepartner wird davon berührt. Sie berührt auch den Erziehungseinfluß der Eltern und die über den Bereich der Familie weit hinausreichende Prägung der Kinder.

Alle neueren Untersuchungen deuten darauf hin, daß der Anteil der Familien im Wachsen begriffen ist, in denen patriarchale Vorherrschaft abgebaut wird und neue partnerschaftliche Beziehungen zwischen den Ehegatten aufgebaut werden. Auch dies hat mit dem Phänomen Industrialisierung zu tun. Untersuchungen haben ergeben: je größer das Ausmaß der Industriekultur, um so geringer erscheint der durchschnittliche Herrschaftseinfluß des Vaters. In der Bundesrepublik werden partnerschaftliche Gattenbeziehungen in fast zwei Drittel aller Familien angestrebt⁸.

⁸ E. Lupri, Industrialisierung und Strukturwandlungen in der Familie, in: Sociologia Ruralis V/1 1965, 64.

G. Wurzbacher, Leitbilder deutschen Familienlebens, Stuttgart 1964, 88.

Nicht in gleichem Maße wirkt sich diese Verhaltensweise im Verhältnis der Eltern zu den Kindern aus. „Statt von einem Patriarchalismus, der Vorherrschaft des Vaters, könnte man heute vielfach eher von einem Parentismus, also einer Vorherrschaft der Eltern sprechen⁹.“ „Zu hoffen bleibt, daß viele Eltern zur eigenen Entlastung einsehen lernen, wieviel Gewinn sie davon haben können, ihren Kindern frühzeitig eine ebenbürtige Partnerschaft anzubieten¹⁰.“ Die weitere Klärung dieser Frage wird für die Zukunft von Ehe und Familie von höchster Bedeutung sein.

So kann also auch bezüglich der Autoritätsstruktur festgestellt werden, daß sich eine Verschiebung gegenüber vorindustriellen Familienverhältnissen anbahnt.

4. Komplizierte Funktion der Sozialisation

Für die Familie besteht eine der gesellschaftlich fundamentalen Leistungen darin, daß Kinder geboren, „großgezogen“ und erzogen werden. Dieser Grundvorgang der Erziehung wird in der Soziologie mit dem Begriff der Sozialisation umschrieben. Unter Sozialisation versteht man allgemein den Prozeß, durch welchen vor allem den Kindern und Jugendlichen die in einer Gesellschaft herrschenden Werte und Normen, Techniken und Verhaltensweisen des Lebens vermittelt und verbindlich gemacht werden. Das allgemein erwünschte Sozialisationsziel besteht darin, den einzelnen im Rahmen der kulturellen, sozialen und materiellen Bedingungen seiner eigenen Gesellschaft lebens- und funktionstüchtig zu machen. Dies darf nicht unkritisch geschehen. „Die Erziehung muß in sich selbst eine dialektische Funktion erfüllen: Sie muß sich in die Gesellschaft einfügen und gegen sie immunisieren, wo diese zwingen will, Stereotypen des Denkens und Handelns zu folgen statt kritischer Einsicht¹¹.“

Hier steht die Familie in zahlreichen Fällen vor einer Überforderung, weil die Eltern auf diese Aufgabe nur ungenügend vorbereitet sind. So kommt es, daß die Werte und Verhaltensformen, die im Elternhaus vermittelt werden, von Heranwachsenden frühzeitig in Frage gestellt werden, weil diese Verhaltensmuster zu sehr an hausbackenen, innerfamiliären Leitbildern orientiert sind. Diese werden in der Begegnung mit einer komplizierten Gesellschaft oft frühzeitig erschüttert und abgestreift. Dazu kommt, daß Kinder schon relativ früh in den Einflußbereich außerfami-

⁹ R. Rüberg, Ehe und Familie in den modernen Sozialverhältnissen, in: P. Adenauer, Ehe und Familie. Ein pastorales Handbuch, Mainz 1972, 7. — Ders. Autorität der Familie, in: Ehe 6/1969, 150.

¹⁰ H. E. Richter, Patient Familie. Entstehung, Struktur und Therapie von Konflikten in Ehe und Familie, Reinbeck 1972, 34 f.

¹¹ A. Mitscherlich, Die vaterlose Gesellschaft, München 1963, 33.

liärer „Miterzieher“ geraten, die meist mit dem Familienverhalten nicht konform gehen. Hier liegt eine Mitursache für den heißen Generationskonflikt, wie er innerhalb vieler Familien zu beobachten ist.

Mag es also zutreffen, daß die familiäre Kleingruppe zu geringe Toleranzen und Spielräume freier Entfaltung aufweist und zuwenig komplex ist, um auf die gesellschaftlich geforderten Rollenbedürfnisse vorzubereiten¹², so muß doch gesagt werden: Trotz dieses Defizits gilt auch für die heutige Situation, daß von der Familie entscheidende Sozialisationsleistungen erbracht werden. In der Familie vollzieht sich die „allgemeine Grundgestalt des Menschen“, der „Aufbau der sozial-kulturellen Persönlichkeit“¹³. Diese Grundgestalt wird nach den heutigen Erkenntnissen bereits während der frühen Kindheit entscheidend vorgeformt. Und gerade während dieser Zeit ist die Familie die primäre Bezugsgruppe für den werdenden Menschen.

Vollzog sich der Sozialisationsvorgang in den Verhältnissen der vorindustriellen Gesellschaft mit einer gewissen Automatik, so erweist er sich in unserer Zeit als ein hochempfindsames und komplexes Unternehmen.

5. Auf der Suche nach mehr Öffentlichkeit

Eine der Hauptanklagen, die heute besonders von jungen Menschen gegenüber der Kernfamilie erhoben werden, ist ihre Isolation, ihr Rückzug auf sich selbst. „Die emotionale Intensivierung der innerfamiliären Beziehungen führte zu einer Abschirmung der modernen Kleinfamilie gegenüber außerfamiliären, öffentlichen Kontakten, die sich unter anderem im beschränkten Verkehrskreis der Familie, in ihrer geringen Teilnahme am Vereinsleben, im Verzicht der meisten Eltern auf aktive Mitgestaltung des Schullebens und in der betont familienzentriert erlebten Freizeit äußert“¹⁴.

In diese Position wurde die moderne Familie durch die gesamtgesellschaftliche Sekretions- und Polarisierungstendenz — wie an anderer Stelle dargelegt wurde — hineinmanövriert. Man kann den Familien diesen Vorgang nicht einseitig anlasten.

Es war in einer Epoche radikalen gesellschaftlichen Umbruchs vielleicht eine notwendige Übergangsphase. Es scheint aber nun die Zeit reif dafür zu werden und die gesellschaftliche Konstellation dahin zu drängen, die Familie aus ihrer Isolation herauszuholen. So deuten soziologische

¹² F. Neidhard, Strukturbedingungen und Probleme familiärer Sozialisation, in: Soziologie der Familie, Sonderheft 14/1970 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 163.

¹³ R. König, Fischer Lexikon — Soziologie, Frankfurt 1967, 80.

¹⁴ F. Neidhard, 163.

Analysen an, daß dieser Prozeß zaghaft seinen Anfang genommen hat. Die partnerschaftliche Kernfamilie ist in partiellen Bereichen auf dem Weg, die Form der öffentlichkeitsbewußten, „öffentlich aktiven“ Familie anzunehmen. Diese Entwicklung scheint hauptsächlich durch Veränderungen im Rollenbewußtsein der Frau ausgelöst worden zu sein. Im Zuge weiblicher Emanzipation geben sich viele Frauen nicht mehr mit ihrer bisher festgelegten Rolle als „emotionaler Führer“ im Innenbereich zufrieden. Sie möchten nicht nur an Kochtopf und Baby-Bett gefesselt sein. Sie verlangen nach mehr Beteiligung an außerfamiliären Kontakten und Aufgaben. Die Außenbeziehungen, die bisher einseitig vom Mann wahrgenommen wurden, werden damit gemeinsame und geteilte Beziehungen und dokumentieren einen neuen Öffentlichkeitscharakter der Familie. Damit verliert das bisherige Leitbild seinen dominierenden Rang. Die moderne „öffentliche Familie“ muß gleichwohl den Schutzraum für Intimität und Privatheit bewahren, aber sie macht sich in neuer Weise publik.

Damit bahnt sich eine Entwicklung an, die zu einer notwendigen Ergänzung des bisher geltenden Familienbildes führen kann, das den Intim- und Umweltbetrieb, die Privat- und Öffentlichkeitssphäre in eine neue Balance bringen kann. Dies aber wäre ein wichtiger Schritt auf dem Weg zu einer neuen Familienmündigkeit. Ein solches Leitbild könnte das „Stiefkind“ Familie in einem guten Sinn auch gesellschaftlich neu attraktiv machen.

Die Familie in der Gestalt der Kernfamilie könnte unter solchen Bedingungen nicht nur zu einer noch größeren Ausprägung partnerschaftlicher Rollenverteilung gelangen, sondern auch ihre Sozialisationsaufgabe angemessener erfüllen.

Gleichzeitig käme es bei einer solchen Entwicklung unter gewissen Aspekten zu einer Annäherung an den Charakter des vorindustriellen Familienbildes, das — neben vielen anderen Momenten — gerade dadurch ausgezeichnet war, daß bei ihm der emotionale und sachliche, der private und öffentliche Bereich miteinander verbunden war.

In diesem Sinne könnte man dann die Familie ohne einseitige Akzentuierung auch wieder als Gemeinschaft bezeichnen. Denn „Gemeinschaft“ in ihrem vollen Gehalt meint den gesamten Lebenszusammenhang, den privaten und den sozialen.

III. Pastoraltheologische Reflexionen

Die biblischen Aussagen zum Thema Ehe und Familie machen deutlich, daß die biblische Auskunft relativ spärlich ist. Die Gründe, die dafür vermutlich maßgebend sind, können an dieser Stelle nicht näher dargelegt werden. Folgende wesentliche Befunde lassen sich erheben:

Das NT setzt die Eihehe als verbindliche Form voraus und bestätigt diese. Ferner bekennt es sich nach dem ausdrücklichen Worte Jesu zur Unauflöslichkeit (Mk 10, 1—12; Lk 16, 18).

Das wesentliche Anliegen der Bibel aber scheint darin zu bestehen, Ehe und Familie unter den zentralen Anruf des Evangeliums zu stellen, sie auf die heilende Kraft von Glaube und Liebe hin zu öffnen.

Was darüber hinaus die Sozialform von Ehe und Familie angeht, macht die Schrift keine verbindlichen Aussagen, sie ist diesbezüglich beweglich. Sie setzt die je konkrete Zeitgestalt von Ehe und Familie voraus und versucht das Ethos des Evangeliums innerhalb der Strukturen dieser Gestalt zur Geltung zu bringen.

Dies aber ist eine Feststellung, die pastoraltheologisch von aktueller Bedeutung ist. Die Kirche ist nach der Strategie der Bibel nicht gut beraten, wenn sie sich einseitig an eine geschichtlich bedingte Erscheinungsform von Ehe und Familie bindet und diese in Lehre und Praxis einseitig favorisiert. Auf die heutige Situation übertragen heißt dies: Die Kirche ist bis zur Stunde noch weitgehend auf das Leitbild der vorindustriellen patriarchalischen Großfamilie fixiert. Zu der neuen Gestalt der partnerschaftlichen Kleinfamilie hat sie ein gestörtes Verhältnis. Dazu kommt ein anderes, daß die Strukturierung ihrer Seelsorge an Ehe und Familie sich primär am naturständischen Prinzip orientierte, und sie dies in vielen Bereichen auch heute noch tut. Sie hat die Glieder der Kirche in „christlichen Sondermilieus“ zusammengefaßt und dabei die Familie als elementare Lebensgruppe permanent gespalten (in Männer, Frauen, Kinder usw.). Diesem Prinzip blieb sie bis in den Innenraum ihrer Gotteshäuser hinein treu (Anordnung der Platzverteilung nach Ständen)¹⁵.

Es wird Zeit, daß die Kirche sich in ihrem pastoralen Handeln umorientiert. Sie muß kritisch überprüfen, wo und in welchem Maße sie Familienformen und seelsorgerischen Strategien treu bleibt, von denen ihre Zeitgenossen Abschied genommen haben.

Positiv bedeutet dies, daß sie die neue Sozialform der Kernfamilie annehmen und eine pastorale Sensibilität für ihre Strukturelemente und Bedürfnisse entwickeln muß. Natürlich darf dies nicht unkritisch geschehen. Sie muß ferner im Gegensatz zu einer naturständisch gegliederten Pastoral erkennen, daß sie die Familie nicht nur in geschlechts- und altersspezifische Einzelwesen aufspalten darf, sondern die Familie auch als Ganzes, in ihrem eigentümlichen Gruppencharakter und ihren inein-

¹⁵ Th. Steemann, Die soziologische und theologische Frage nach den Naturständen, in: Handbuch der Pastoraltheologie IV, Freiburg 1969, 229—241.

ander verwobenen Lebensbezügen, ansprechen und katechetisch handlungsfähig machen muß. Auf diese Art und Weise bietet sich die Chance, Ehe und Familie nicht nur als soziale Gruppe, sondern darauf aufbauend auch als Kirche im kleinen zu erwecken. Dieses Postulat ist nicht neu, es lag analog schon den paulinischen Hausgemeinden zugrunde. Karl Rahner vermerkt in diesem Zusammenhang: „In Ehe und Familie wird die Kirche präsent: sie ist wirklich die kleinste Gemeinschaft, die kleinste, aber doch wahre Gemeinde der Erlösten und Geheiligten, deren Einheit noch auf demselben Grund aufbauen kann, auf dem die Einheit der Kirche gegründet ist, also die kleinste, aber wahre Einzelkirche¹⁶.“

In ähnlicher Weise äußert sich das Zweite Vatikanum: „In solch einer Art von Hauskirche sollen die Eltern durch Wort und Beispiel für ihre Kinder die ersten Glaubensboten sein und die einem jeden eigene Berufung fördern, die geistliche aber mit besonderer Sorgfalt¹⁷.“

Auf dem Weg zur Aktualisierung dieser Zielvorstellung müssen die soziologischen Kennzeichen der heutigen Kleinfamilie bedacht und auf ihre pastorale Relevanz hin überprüft werden. Dabei ergeben sich eine Reihe von interessanten Phänomenen.

1. Die festgestellte Privatisierung der modernen Kernfamilie weist nicht nur einen größeren Zug zur Emotionalisierung und Intimität, sondern damit verbunden auch einen solchen zur größeren Verinnerlichung und Personalisierung auf. Gerade diese stärkere Ausprägung der personalen Beziehungen stellt eine günstige Ausgangsposition für die Mitteilung und Vertiefung von Glaubenserfahrungen dar. Hier scheint sich ein Horizont zu öffnen, der noch allzu bescheiden und zaghaft von der Pastoral entdeckt und seelsorgerisch genutzt wird. Er bietet einen optimalen Ansatz zu größerer Aktivierung der Familie zur personalen Glaubensaneignung.

2. In gleicher Weise scheint der Wandel in der innerfamiliären Autoritätsstruktur und die damit verbundene Rollenverschiebung auf mehr partnerschaftliche Beziehungen hin eine besondere Entsprechung zu wesentlichen Grundforderungen des Evangeliums zu haben. Es kommt darin nicht nur eine Korrespondenz mit der biblischen Aussage von der fundamentalen Würde und Gleichheit aller Menschen zum Vorschein, sondern auch eine besondere Offenheit zum Grundgesetz der Liebe. Darum sollten solche Verschiebungen innerhalb der inneren Struktur unserer Familien nicht einseitig mit Skepsis und Vorurteilen belegt, sondern von der Pastoral begleitet und im Glauben vertieft werden. Alle verantwortlichen

¹⁶ K. Rahner, Die Ehe als Sakrament, in: Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln 1957, 540.

¹⁷ Dogmatische Konstitution Nr. 11.

Schritte auf dem Wege zu mehr partnerschaftlicher Emanzipation haben bewußt oder unbewußt mit „der Sache Jesu“ zu tun, mit der Befreiung des Menschen durch den Glauben.

3. Auch die fundamentale Funktion, welche die Familie bezüglich der Sozialisation hat, wird allmählich in ihrer religiösen Dimension entdeckt. Stufenweise Eingliederung und Einführung des Menschen in Glaube und Kirche wird heute entscheidend als Sozialisationsvorgang erkannt. „Sozialisation darf freilich nicht mißverstanden werden als Instrument der Anpassung. Wo sie richtig verstanden wird, ist Sozialisation ein wichtiges Instrument, um die betreffende Gemeinschaft lebendig zu halten und von unten her zu erneuern¹⁸.“ Dieser Vorgang betrifft die Kirche als Ganze und alle ihre Gruppen. Dabei kommt der Familie ein besonderer Stellenwert zu. Diesbezüglich muß die pastorale Praxis noch mehr familienzentriert werden und die Möglichkeiten, die in dieser Kleingruppe latent vorhanden sind, umsichtiger zum Tragen bringen.

4. Schließlich ist die neuerdings feststellbare größere Öffnung der Familie nach außen ekklesiologisch von eminenter Bedeutung. So wichtig es ist, daß es Basisgruppen gibt, die Kirche im kleinen verwirklichen, so muß doch pastoraltheologisch ein übergeordnetes Ziel geltend gemacht werden. Es geht primär um die Auferbauung christlicher Gemeinde im Geiste Jesu. Nicht um Heilsseparatismus in der isolierten Kleingruppe, sondern um Heilssolidarität in der gemeindlichen Versammlung. Es ist heute von unschätzbarem Wert, daß in der Schutzzone der Familie Glaube personal gezeugt und inspiriert wird. Dies darf aber nicht zu isolierten Reservaten führen, die sich selbst genügen. Zur Kreativität einer neuen Familienpastoral muß es gehören, Öffentlichkeit zu stiften und Familien in die Lebensvollzüge der Gemeinde hineinzuführen. „Die Liebe der Ehegatten trägt zur Einheit der Kirche bei, weil sie eine der Verwirklichungen der einenden Liebe der Kirche ist; sie ist ebenso kirchenbildend wie von der Kirche getragen¹⁹.“

Diese komprimierten Reflexionen sollen deutlich machen, wie sehr die partnerschaftliche Kleinfamilie als Ganzes und in ihren einzelnen Strukturelementen eine Affinität zu wesentlichen Grundintentionen des Evangeliums und zu Bauelementen gemeindlicher Kirche hat. Dies zu erkennen und umsichtig zu nutzen ist der Gemeindepastoral als dringende Aufgabe aufgegeben. Daraus ergeben sich eine Reihe wichtiger Ansatzpunkte für neue Schwerpunkte und Modelle im Dienst an Ehe und Familie in der Gemeinde.

¹⁸ Faszikel: Eingliederung in die Kirche, Mainz 1972, 16; L. Vaskovics, Religiöse Sozialisation, Wien 1970.

¹⁹ K. R a h n e r, 531.

Aggression einmal anders

Zum Stellenwert der „aggressio“ bei Thomas von Aquin

Aggression ist während des letzten Dezenniums zunehmend zu einem beliebten Forschungsgegenstand geworden. Die Ethologie arbeitete pionierhaft an der Aggressivitätsthematik. Das von der vergleichenden Verhaltensforschung¹ aufbereitete Material hat Soziologen und Psychologen auf den Plan gerufen und sie motiviert, dem Phänomen Aggression nachzuspüren. Es geriet auf dem Hintergrund der Friedensforschung allerdings in ein negatives Licht, rechnet doch diese alle aggressiven Faktoren zu den Wurzeln des Krieges, die es auszurotten gilt. Der Aggression assoziiert man folglich destruktives Verhalten.

Von solch terminologischer Engführung gehen indes einige Aggressionstheoretiker ab. Storr², Spitz³, Becker⁴, Brocher⁵, Lincke⁶ zum Beispiel betrachten das Datum des Aggressiven als ursprünglich positiv, konstruktiv. Solche bereits in der Verhaltensforschung angelegte positive Auffassung erachtet Aggression als ein menschliches Individual- und Sozialleben elementar ermöglichendes und steuerndes Vital-Potential.

Eine derartige Konzeption liegt erstaunlicherweise schon der Anthropologie und Ethik des Thomas von Aquin zugrunde. Die gewichtigen Zusammenhänge seines Konzepts sollen im folgenden knapp skizziert werden. Dabei kommt es dem Verfasser darauf an, über eine philologische Betrachtung hinaus die anthropologisch-ethische Relevanz der *aggressio* zu lichten. Die Ausführungen mögen die Besinnung auf aktuelle Hintergründe eines teilweise verschütteten Denkens anstoßen⁷.

¹ Vgl. bes. K. Lorenz, Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression (Wien 1964); I. Eibl-Eibesfeldt, Liebe und Haß. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen (München 1970).

² A. Storr, Lob der Aggression (Düsseldorf 1970).

³ R. A. Spitz, Zur anpassungsfördernden Rolle der Aggression: A. Mitscherlich (Hrsg.), Bis hierher und nicht weiter (München 1969) 140—151.

⁴ A. M. Becker, Operativer Aspekt menschlicher Aggression: Mitscherlich a. a. O. 13—38.

⁵ T. Brocher, Aggression und Anpassung in Gruppen: Mitscherlich a. a. O. 152—206.

⁶ H. Lincke, Aggression und Selbsterhaltung: Mitscherlich a. a. O. 39—49.

⁷ Ein vielfach unbedacht als „konservativ“ abqualifiziertes Denken kann für unseren Zusammenhang geradezu „aufklärerisch“ genannt werden. Über das Verhältnis der beiden Begriffe vgl. E. Topitsch, Aufklärung als konservative Aufgabe: Frankfurter Allgem. Zeitung vom 21. Juli 1973.

1. Wortanalyse

Dem „deutschen“ Eigenschaftswort aggressiv liegt das lateinische Verb *aggredi* zugrunde. Dieses grammatikalische Kompositum ist entstanden aus *ad-gradi*, *ad-gredi*, das ganz schlicht „herantreten an“ bedeutet. Der Sinn von *aggredi*, das aus phonetischen Gründen lautmäÙig aus *ad-gredi* gebildet wurde, liegt ursprünglich im „zugehen auf“. Es besagt „hinschreiten zu“, die Richtung auf (ein bestimmtes Ziel hin) einschlagen, „herangehen an“, „sich heranmachen an“, „sich auf den Weg machen“. Ursprünglich ist das Verb *aggredi* also von gar keinem „aggressiven“ Ton besetzt; von Hause aus eignet ihm keine „polemische“ Note. *Aggredi* meint zunächst nichts anderes als ein neutrales An-etwas-Heran-Treten. In einer zweiten Phase erst gewinnt *aggredi* die Bedeutung von „losgehen auf“, „antreten gegen“, „in Angriff nehmen“. Auf dieser Sinnstufe wird nun die polemische Nuance kenntlich: an-greifen. In der militärischen Begrifflichkeit hat sich das Wort dann eingerastet und eingebürgert; es wird fortan durchweg für „Angreifen eines Feindes“ verwendet.

2. Der ethische Ort der aggressio

a) *Aggressio* — *Hoffnung* — *Verzweiflung*

Bei der Tugend der Hoffnung wird das Aggressive geradezu als christliches Existential ansichtig. Am Beispiel des negativen Habitus der Verzweiflung (*desperatio*) beschreibt Thomas von Aquin das Fehlen des Aggressiven oder mangelnde Aggressionskraft sehr anschaulich⁸: In der Verzweiflung gibt der Mensch (jede Hoffnung) auf, versagt er, hält er jeden Kraftaufwand für unnütze, vergebliche Mühe, weil er gewiß zu sein glaubt, das vorgenommene Ziel doch nie erreichen zu können⁹. Der Verzweifelte verzagt, „wirft die Flinte ins Korn“, verfällt totaler Apathie, gibt jeden Unternehmungsgeist auf. Der *desperatus* dankt ab¹⁰. In der Verzweiflung ist jeder *appetitus* erstorben, während die Hoffnung den Menschen dazu bringt, zum Tätigwerden aufzubrechen¹¹. Für den echt Verzweifelten ist nichts mehr „attraktiv“; nichts hat den Charakter des Reizvollen, des Anziehenden; nichts vermag mehr zu „ziehen“, zu verführen. Ist der Hoffende progressiv im Ursinne des Wortes und „akzessiv“, so ist der Verzweifelte regressiv, ja eigentlich „rezessiv“¹². Hoffnung macht das

⁸ Vgl. *Summa theologiae* (= STh) II-II, quaestio (= qu) 20, art (= a) 3 und 4.

⁹ Man bedenke den desperativen Charakter der Frustration bzw. den Frustrationscharakter der Verzweiflung.

¹⁰ In dieser absoluten Abstinenz von Hoffen erblickt Thomas „quantum ad nos“ (STh II-II, qu 30, a 3 conclusio = c) sogar eine schwerere Sünde als im Unglauben; denn in der Hoffnungslosigkeit bringe der Mensch sich selbst um ein Gut.

¹¹ *Accessus in bonum*: STh I-II qu 40 a 4 c.

¹² Ebda. ad 1 und ad 3.

Handeln leichter¹³. Sie ist es, die den Menschen zu intensiver Tätigkeit bringt. Wer nämlich auf den Sieg hofft, der kämpft erbitterter und wird dem Feind gefährlich¹⁴.

b) *Aggressio* — *Kühnheit* — *Tapferkeit*

Der Hoffnung folgt die Kühnheit¹⁵. Der Hoffende nimmt das widerständige Übel kühn in Angriff. Solche Aggressivität wird ausgelöst zumal angesichts bestimmter Gefahren. Während nun der Kühne (*audax*) bei Gefahren entschlossener im Anfang eines Handlungsablaufs als an dessen Ende aktiv wird, verhält es sich beim Tapferen (*fortis*) umgekehrt. Für diesen ist das Durchhalten charakteristisch. Der Kühne ist rascher im Zu- und Angriff; der Tapfere aber verfügt über den langen Atem, da er nach reiflicher Überlegung, vielleicht nach anhaltendem Zögern wohlbedacht die Gefahren in Angriff nimmt. Auf Grund dieser Abklärung und rationalen Durchleuchtung der Situation und ihrer konkreten Umstände macht sich der Tapfere über die ihn eventuell erwartenden Schwierigkeiten nichts vor. Der Tapfere scheint zu Anfang der Aktion „lässig“, gelassen zu sein, weil er eben nicht aus überhitzter Leidenschaft, sondern aus kühler Überlegung zum Angriff übergeht. Wenn aber der Tapfere mal mitten in der Gefahr drin ist, kann ihn nichts Unvorhergesehenes treffen; vielmehr kommen ihm dann manche gefährvollen Erschwernisse sogar geringer vor als er sie sich im voraus gedacht hatte. Daher hält der Tapfere auch mehr durch als der anfänglich leidenschaftlich, fast fanatisch Zugreifende, der Kühne. Der aus der Haltung der *fortitudo* Angreifende verharret im Willen zum Guten, das heißt in der Verfolgung des sich gesteckten Zieles, wie groß die Gefahren auf dem Weg auch sein mögen¹⁶.

Hängen Hoffnung, Kühnheit und Tapferkeit zusammen, dann versteht sich, daß Thomas die Verzweiflung in direkten Kontext mit der Trägheit, mit bequemer Haltung, mit Faulheit (*acedia*) bringt. Diese wirft den Menschen zu Boden, deprimiert ihn derart, daß er glaubt, ein schwieriges, nur mühsam zu erreichendes Gut (*arduum*) unmöglich gewinnen zu können¹⁷. Der in Verzweiflung Geratene hat tatsächlich jede Hoffnung, aber auch jeden Funken von Hoffnung aufgegeben. *Acedia* und *desperatio* stoppen den letzten Lebensmut, würgen den geringsten Anflug von Initiative ab, ersticken jede Regung unternehmerischen Geistes und schwungvollen Impulses. Die Verzweiflung im thomasischen Verständnis ist begleitet von Ekel und Überdruß¹⁸. Der jeder Be-

¹³ *Juvat ad operationem*: ebda. a 8 c.

¹⁴ Ebda. ad 3.

¹⁵ Ebda. qu 45 a 2 c.

¹⁶ Ebda. a 4 c.

¹⁷ STh II-II qu 20 a 4 c.

¹⁸ Ebda. a 4 responsio: *homo fastidit*. — In solcher Verfassung menschlicher Innerlichkeit breitet sich auch das Gefühl der „tödlichen“ Langeweile aus. Zu diesem Thema vgl. R. Bleistein, Freizeit und Langeweile: Stimmen der Zeit 7 (1973) 468—479.

mühung um das *bonum arduum* überdrüssig gewordene Verzweifelte wirft sich gleichsam weg, gibt sich auf, setzt sich herunter und kommt schließlich so weit, daß er sich überhaupt nicht mehr aufraffen, erheben kann — und will. Sein von der Verzweiflung und Selbstwegwerfung bestimmter und beherrschter „Affekthaushalt“ — *dejectione quae... in affectu hominis dominatur* — versetzt ihn in eine Verfassung von mit Trauer gemischter¹⁹ kompletter Aktionssehe und Tatenlosigkeit²⁰. Um aus diesem lethargischen, a-pathischen und insofern aggressionslosen Zustand wieder herauszufinden, bedarf es gewaltiger Anstrengungen²¹, die eben ein Minimum von aggressivem Impetus und initiativen Impulsen voraussetzen. Die bei völligem Versagen der *fortitudo* sich einstellende *acedia* besagt gänzliche Unbekümmertheit (als pathologische Erscheinung) und gleichzeitig ein Bedrücktsein²². Der solcherart Verzweifelte hat gar keine „Lust“ (*libeat*) mehr, etwas zu tun; es liegt ihm nichts daran, etwas „in Angriff zu nehmen“. Er versinkt in eine Art inaktive Dumpfheit. Seine ganze „Aktivität“ besteht allenfalls noch darin, daß er jede Anstrengung „flieht“²³. Beim Ausfall der *fortitudo* und damit der Hoffnung verdichtet sich eine Konstellation, in welcher der Mensch „abschaltet“ und es aufgibt, von sich selbst oder von anderen etwas zu erwarten. Er igelt sich kleinmütig ein und wehrt jeden Gedanken an initiatives Auf- und aggressives Ausbrechen ab. Der tapfer Hoffende greift vor allem jede Anmutung von Verzweiflung an, wehrt sie aggressiv ab. Die von der *fortitudo* gespeiste christliche Tugend der Hoffnung besitzt offensichtlich aggressiven Charakter.

In der thomasischen Anthropologie dürfte es neben der *fortitudo* die *passio*, das heißt die Leidenschaft der irasziblen Kräfte sein, welche den Menschen in den Stand setzt, auszulangen nach der Welt — was ja nur durch Bewältigung von widerständiger Materie geschehen kann. Menschliches Arbeiten im weiten Verstande und im Sinne des lateinischen *laborare* ist ein Sich-Anstrengen und -Abmühen, ein Sichauseinandersetzen mit Widerständen und Schwierigkeiten naturell-personeller Art. Das agonale Existential ist nicht wegdenkbar. Gerade deswegen stellt die *fortitudo* im wahrsten Sinne des Wortes eine kardinale Tugend dar: Um sie dreht sich nämlich menschliches Dasein als aktives Menschsein. Starkmütige Tapferkeit ist die (Tür)Angel, welche menschliches Leben in Bewegung bringt und in Schwung hält. Der *fortitudo* ist es eigen, den Menschen anzutreiben (*propellendo*), ihn vorwärtszubringen²⁴. Sie befähigt ihn, Hindernisse auszuräumen, Widerstände zu überwinden, Gefahren zu trotzen, Schwierigkeiten zu widerstehen und auszuhalten. Sie setzt den Menschen in den Stand, sowohl aus-zuhalten (*sustinere*) als auch zurückzuschlagen (*aggredi-re-*

¹⁹ Vgl. STh II-II qu 20 a 4 ad 2.

²⁰ Ebda. responsio.

²¹ Magnum conatum: ebda. ad 3.

²² „Ita deprimit animum hominis ut nihil ei agere libeat“ (STh II-II, qu 35 a 1 responsio).

²³ *Fuga autem finis fit per desperationem* (ebda. a 4 ad 2).

²⁴ STh II-II qu 123 a 1 c.

pellere). Dieses ihr repulsives Moment weist sie als aggressiv aus. Sie stellt sich den Anstürmen²⁵, denen sie ihrerseits Angriff entgegenzusetzen hat. *Fortitudo* ist, konkret ausgedrückt, jene Tugend, die den Menschen davor bewahrt, sich in steriler Furchtsamkeit auf sich zurückzuziehen, in sich zu verkriechen, sich feige zurückzuhalten²⁶. Sie verleiht ihm aber auch aggressiven Mut. In diesem Zusammenhang verwendet Thomas eigens das Wort *aggredi*: „*Opportet . . . rerum difficilium impulsu non solum firmiter tolerare cohibendo timorem, sed etiam moderate aggredi*“²⁷. Das Angreifen der Gefahren gehört konstitutiv zum Akt der *fortitudo*, wenn auch der Aspekt des Aushaltens (*sustinere*) und das unbewegliche Stand-halten (*immobiler sistere*) dominieren²⁸. Ihr Ankämpfen bezieht allerdings weniger die Furcht als vielmehr die Gefahr der (Toll-)Kühnheit, des Extrems der feigen Furchtsamkeit. Daß das aggressive Element zur *fortitudo* gehört, geht auch daraus hervor, daß der Starkmütige den Zornmut (*ira*) in seinen Tatakt aufnimmt²⁹, um ein prompteres Handeln auszulösen. In der *fortitudo* eignet sich der Mensch eine entschlossene Bereitschaft zum Angreifen (*ad aggrediendum*) an; außerdem stärkt ihn der Starkmut gegen ein Versagen mitten im Werk³⁰. Die *ira* gleicht dabei einem Instrumentarium, welches rascheren Zugriff und präziseren An-Griff ermöglicht³¹. Thomas sagt ausdrücklich, daß die *ira* den Aggressionsakt unterstützt, damit er besser den Widerstand anspringen (*insilire*) und die *aggressio periculorum* leisten kann: Der Zornmut kooperiert direkt „*fortitudini in aggrediendo*“³². Dem „Zorn“ kommt eine aggressive „Invasionskraft“ zu³³.

Über die irasziblen *Passiones* ist die Verbindung zwischen der *fortitudo* und der Hoffnung beziehungsweise der Verzweiflung hergestellt, gehört doch die Zornkraft wesentlich zur Hoffnung³⁴. Um die sich allenthalben aufbäumenden Schwierigkeiten zu überwinden, bedarf sie des Irasziblen als Beweg- und Stoßkraft, die ihre extensive Spannkraft und Ausdauer trägt. Im Zorn, der aus dem Konflikt zwischen der Durchsetzung eines erhofften Gutes und der Trauer bedingenden Feststellung eines sich dagegen erhebenden Widerstandes gebiert³⁵, wird eine elementare Abwehrkraft des Menschen mobilisiert.

²⁵ Ebda. a 2 ad 2.

²⁶ Ebda. a 3 responsio.

²⁷ Ebda. a 3 responsio.

²⁸ Ebda. a 6 c.

²⁹ Assumit: ebda. a 10 c.

³⁰ Ebda. qu 128 a 1 c.

³¹ Ebda. ad 2.

³² Ebda. ad 3.

³³ *Ad invadendum*: STh I-II qu 23 a 3 c. — Der Rolle der *ira* entspricht im platonischen Konzept in etwa die Kraft des *thymoeides* (vgl. Phaidros 246 a, 254 a ff.; Politeia 439 e, 580; Timaios 69 b ff.).

³⁴ Vgl. STh I-II qu 40 a 1 c.

³⁵ Ebda. qu 46 a 1 ad 2.

c) *Aggressio* — *Liebe*

Zunächst mag es überraschen, daß der doch „unpolemisch“ anmutenden Liebe eine „aggressive“ Note eigen sein soll. Die Liebe hat nun aber ihren Sitz im Willen, der jenes Vermögen ist, worin der Mensch „aus sich herausgeht“³⁶. Der Wille läßt sich vom Guten ansprechen, wachrufen, anregen, damit er aktiv wird. Dieses Zur-Tat-Kommen drückt ja das Zugehen auf ein Werk aus — was genau der Grundbedeutung von *aggredi* entspricht. Der Wille läßt sich vom Guten ergreifen, innerlich in Bewegung setzen; er läßt sich von ihm packen. In diesem Sich-packen-lassen, das keineswegs nur passives Ansichgeschehen lassen ist, antwortet der Wille liebend. In der vom Aquinaten so genannten „Intention“ streckt sich der Wille selbst-tätig aus und schickt sich an, das Geliebte zu erstreben, zu „verfolgen so lange, bis er es ganz und gar erreicht und gewonnen hat“. Der aggressive Untergrund des Liebens ist unübersehbar: „Je heftiger ... die Liebe auf das Gut losstürmt, um so leidenschaftlicher und ungestümmer stößt sie alles beiseite, was der Erfüllung der Liebe entgegenstehen könnte“³⁷. Die Formulierungen „heftig losstürmen auf“, „ungestüm (beiseite) stoßen“ treffen in die Kernmitte der aggressiven Tönung der Liebe. Das Aggressive basiert im letzten auf einem Lieben, welches das „Auslangen nach“ in Bewegung setzt. Aggression und Liebe stehen in einem quasi direkt proportionalen Verhältnis zueinander — so paradox dies zunächst anmuten mag. Die Liebe als menschliche Grundkraft ist angewiesen auf aggressive Kräfte und „polemische“ Energien, von deren Motorik abhängig.

3. Anthropologische Relevanz

Schon die bei der Wortanalyse anfangs aufgezeigte erste Bedeutungsphase des Wortes aggressiv wies eine bemerkenswerte anthropologische Relevanz auf. *Aggredi* in seinem prämilitärischen beziehungsweise metamilitärischen Sinn impliziert eine Grundkraft menschlicher Vitalität: sich aufmachen auf ein Ziel hin, ein Werk „in Angriff nehmen“. Mit „in Angriff nehmen“ ist der Gehalt von *aggredi* trefflich umschrieben. Das ganze Dasein eines Menschseins spielt sich letztlich in einer Kette von „aggressiven“ Akten ab. Dies läßt sich schon an Formulierungen ablesen, die geistige Bemühungen ausdrücken: Man nimmt Probleme „in Angriff“; man „verbeißt“ sich in sie; man beherrscht eine Sache, wenn man mit ihren Schwierigkeiten „gekämpft“ und um ihre Lösung „gerungen“ hat³⁸. Humane Existenz ist so strukturiert, daß der Mensch sich immer wieder aus der je eingenommenen, erkämpften Position herauskatapultieren, sich einen Stoß versetzen muß, um einen Schritt weiterzukommen — wobei dieses Weiterkommen sich wieder im Erringen von neuen „Positionen“ vollzieht, buchstäblich im Vorstoß in Neues besteht. Die hierin zum Ausdruck

³⁶ Vgl. L. Berg, Von der Liebe (Leutesdorf 1963) 11.

³⁷ Ebda. 27.

³⁸ M. Walser analysiert in seinen Opera wiederholt die aggressive Besetzung des deutschen Vokabulars und Stils.

gelangende anthropologische Befindlichkeit ist in der christlichen Moralthologie zur Kenntnis genommen worden — was die Formierung der *fortitudo* zur Kardinaltugend am besten bezeugt. Die hiermit indizierte sittliche Haltung der Tapferkeit, des Starkmuts besteht aus den Konstituentien des *sustinere* und des *aggredi*. Das aggressive Moment ist dabei zweifellos das dominierende; denn auch das *sustinere* stellt einen Modus der Aggression dar, sonst könnte es seinen Stand gar nicht wahren, (aus)halten.

Aus dem Kontuitus der aufgewiesenen Zusammenhänge der Aggressionskräfte mit Hoffnung, Starkmut, Liebe erhellt, daß im *aggredi* menschliche Energie eigentlich erst zum Zuge kommt. In diesem Sinne ist Aggression ein Grundmuster humaner Existenz, ein Signum des Menschseins überhaupt, ein Merkmal sittlicher Bewährung. Bei welchen sittlichen Haltungen (Tugenden) ist die *fortitudo* nicht im Spiel? Wenn „*omnes virtutes in quibus consistit difficultas ex aggressionem alicuius ardui...aliquid de fortitudinis modo participant*“³⁹, dann dürften die Ubiquität des Aggressionsmomentes und der aggressive Aspekt der *fortitudo* erwiesen sein. Das Aggressive im Ursinn macht einen Grundbestand des Humanum und seiner sittlichen Bewältigung aus. Ohne diese „Angriffskraft“ käme der Mensch gar nicht dazu, aufzubrechen und nach der Welt auszugreifen. Ohne „Angriffslust“ hätte er nicht einmal laufen gelernt. Jede Initiative, die der Mensch ergreift, beruht auf „Aggression“⁴⁰. Aggression bildet ein Potential, aus dem der Mensch die Kraft der Zuwendung zur Außenwelt schöpft. Ohne aggressive Motorik würde der Mensch nicht zu packen, nicht ans Werk gehen (*ad-gredi*), nichts „in Angriff nehmen“. Aggression ist menschliche Erstkraft und Fundamentalimpuls, ein humane Existenz original bestimmendes und prägendes Phänomen, eine natürlich-sittliche Grundpotenz. „Aggression in diesem Sinne ist lebensnotwendig, weil der Mensch dadurch erst in den Stand gesetzt wird, als ... Umweltergreifender sein Leben zu gestalten. Nur wenn er in der Lage ist, mit Situationen umzugehen, auf seine Mitmenschen zuzugehen, ... nur dann ist der Mensch lebensfähig“⁴¹. Sofern dem *aggredi* das Psychologumenon der Angriffs-„Lust“ innewohnt, besitzt die konstruktive Form der Aggression eine libidinöse Komponente, welche auf die Ur-Motorik der Liebe verweist. Die Verbindung dieses Original-Impulses mit dem positiv-aggressiven Potential nach thomasischer Konzeption „macht ein Zusammenleben von Menschen möglich, in dem weder verletzt und zerstört noch aneinander vorbeigelebt wird“⁴².

Prof Dr. Martin Rock, Mainz

³⁹ Thomas von Aquin, *Scriptum super Sent. lib. III Sent. dist. 33 qu 3 a 3 quaestiuncula 4 solutio 1.*

⁴⁰ Man wird wohl auch sagen können, daß schöpferische, echt produktive Tätigkeit und Fortschritt nicht zustandekämen ohne dieses aggressive Vordringen in Neuland. Fortschritt wird letztlich nur möglich kraft des kombinierten Einsatzes von Aggression einerseits und von Neugierde andererseits.

⁴¹ S. Keil, *Aggression und Mitmenschlichkeit* (Stuttgart 1970) 20.

⁴² Ebda. 20.

Browarzik, Ulrich: Glauben und Denken. Dogmatische Forschung zwischen der Transzendentaltheologie Karl Rahners und der Offenbarungstheologie Karl Barths. Mit einem Geleitwort von Karl Rahner (Theologische Bibliothek Töpelmann Bd. 20). — Berlin: Walter de Gruyter. 1970. XII/282 S. Lw. 38,— DM.

Man sieht die Aufgabe der Dogmatik heute oft darin, die biblische Offenbarung in das gegenwärtige Verständnis zu übersetzen. Aber wird die Dogmatik damit nicht zu einem Anhängsel der Exegese? Umgeht man so nicht die entscheidende Sachfrage, die Frage nach der Wahrheit des Glaubens? Diese Problematik einer biblischen Dogmatik führt B. in seiner Erlanger Habilitationsschrift zu der Frage, „ob es nicht noch einen anderen, eigenständigen Ansatz für die dogmatische Forschung gibt, der zwar das Historische und Empirische (d. i. vor allem die biblische Begründung) nicht verleugnet, aber zunächst einmal ganz mit den nichtempirischen Elementen beschäftigt ist, die zur Begründung der Wahrheit des Glaubens unerlässlich sind und immer schon waren“ (113). Einen solchen Ansatz findet B. in exemplarischer Weise in Karl Rahners Transzendentaltheologie. Den Gegenotypus einer ganz von der biblischen Offenbarung her denkenden Dogmatik demonstriert B. an Karl Barths Kirchlicher Dogmatik. Der Vergleich fällt im wesentlichen zugunsten der Transzendentaltheologie aus. Sie könne prinzipiell alle Glaubenswahrheiten als denkmöglich aufweisen. Denknöwendig seien sie allerdings — schränkt B. ein — nur für den Gläubigen. Für die Offenbarungstheologie Barths bringt B. wenig Verständnis auf. Sie führe zu einem „exegetisch-dogmatischen Mischverfahren“ (113), das sowohl das historisch-kritische wie das spekulative Denken korrumpiere. B. plädiert darum für eine strikte Trennung von historisch-kritisch verfahrenender Exegese und rein metaphysisch bzw. transzendentalphilosophisch arbeitender Dogmatik. Nur wenn beide Disziplinen auf völlig getrennten Wegen die eine Offenbarung Gottes in Jesus Christus angängen, käme es auch zu einem fruchtbaren Gespräch zwischen Exegese und Dogmatik.

So anregend B.s Eintreten für eine eigenständige Dogmatik in vielerlei Hinsicht auch sein mag, so problematisch bleibt sein Ausgangspunkt, nämlich die strikte Trennung von historischer und systematischer Wahrheit innerhalb der einen Christusoffenbarung.

K. Reinhardt, Trier

Ohlig, Karl Heinz: Die theologische Begründung des neutestamentlichen Kanons in der alten Kirche. — Düsseldorf: Patmos-Verlag. 1972. 336 S. Kart. 68,— DM.

In dieser von Karl Rahner betreuten und von der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster angenommenen Dissertation schreibt O. mit Recht: „Eine Theologie dieses unseres Kanons muß von seiner Geschichte ausgehen.“ Daher erwartet man eine die Quellen philologisch exakt und historisch geschickt einordnende Untersuchung, deren Ergebnisse klar zusammengefaßt werden. Das wäre eine wirklich theologische Dissertation gewesen; denn es geht nicht an, Theologie und Systematik gleichzusetzen. O. geht aber so vor, daß er die philologisch-historische Forschung voraussetzend neunzehn „Kriterien“ aufstellt, um bei jedem dieser Kriterien zu fragen, was aus den kirchlichen Äußerungen der ersten christlichen Jahrhunderte für die Begründung des Kanons gewonnen werden kann. Die Aufstellung und Aufteilung der Kriterien lehnt sich an einen Aufsatz an, den C. H. Rat-schow in der Zeitschrift für systematische Theologie 1960 veröffentlicht hat.

O. weist den „äußeren Kriterien“ einer ersten Gruppe u. a. die Herkunft einer Schrift aus dem ursprünglichen Kreis der Verkünder sowie die Geeignetheit für den Aufbau der Kirche zu. Zur zweiten Gruppe, den „geistlichen Kriterien“, gehört die Forderung, daß eine Schrift Wort Gottes (Christi, des Heiligen Geistes) sei, also die Inspiriertheit. O. meint, die „dogmatische“ Aussage, daß eine Schrift Wort Gottes sei, gründe in dem „geistlichen Kriterium“, daß im Medium der Schrift das Zeugnis des Heiligen Geistes von der Kirche (nicht nur vom einzelnen) „erfahren“ werde. Zur dritten Gruppe der „Kriterien“ rechnet O. die Anerkennung einer Schrift als Glaubensnorm in möglichst vielen Einzelkirchen, vorab in den zur Zeit der Apostel gegründeten, ferner die liturgische Verwertung und letztlich Lehrentscheidungen. Die Rezeption durch die Kirchen hält O. zwar für das „Kriterium der Kriterien“, sieht darin aber keine Überordnung.

Das wichtigste „Kriterium“ ist also nach O., daß die Kirche während der ersten Jahrhunderte die Autorität des Kyrios in den Schriften des NT „erfahren“ habe. Man fragt sich, wie weit diese Meinung sich von derjenigen unterscheidet, die als maßgeblich die Überzeugung von der Inspiriertheit ansieht. Freilich erhebt sich hier die Frage, woher

denn die Kirche ihre Kenntnis von der Inspiration der Schriften des NT habe. Doch liegt nicht etwa ein *circulus vitiosus* vor, wonach die Kirche sich auf die Heilige Schrift und die Schrift sich auf die Kirche berufe. In der theologischen Wissenschaft geschieht das nicht. Denn mit Recht benutzt die Fundamentaltheologie die Schriften des NT ungeachtet ihrer Inspiriertheit als rein historische Dokumente; so kann sie mit profan-historischer Methode nachweisen, was Jesus in Bewegung setzen wollte. Die Theologie als Wissenschaft der Glaubenden aber darf ihre Argumente sowohl der biblischen wie auch der nachbiblischen Glaubenstradition entnehmen. Für die Frage, woher die Kirche das Bewußtsein habe, im NT das Wort Gottes zu hören, berief Bea (LThK¹ „Inspiration“) sich auf eine der Kirche über die Inspiriertheit gewordene Offenbarung. Wer freilich nach einer früheren, später verbesserten Verlautbarung Rahners meint, daß Offenbarung „mit dem Tode des letzten Apostels“ abgeschlossen sei, hat einen so engen Begriff von Offenbarung, wie ihn Bonaventura im 13. Jahrhundert noch nicht kannte. Das hat J. Ratzinger schon 1959 nachgewiesen. Recht sonderbar ist, daß O. weder den Artikel Beas noch den Rahners, auch nicht den von J. Michl („Kanon“) im LThK² erwähnt. So gewinnt der Leser nicht den Eindruck einer soliden Darstellung. Auffällig ist auch, welche Quellenangaben O. macht. Die mustergültige Ausgabe von Athanasius de decr. Nic. syn. durch Opitz ist ihm unbekannt geblieben. Auch andere Quellenverweise befriedigen nicht. Der nicht immer klare deutsche Text ist durch fremdsprachliche Zitate verunziert.

O. hat oft in dem Lesesaal der Trierer Theologischen Fakultät gearbeitet. Kein Wort des Dankes an die Bibliothek, auch nicht an das Ordinariat für den Urlaub zum Weiterstudium hat er gefunden. Der Klappentext will darüber belehren, wo O. studiert hat: Innsbruck, Münster und Saarbrücken. Ergänzend sei hinzugefügt: vom SS 1957 an fünf Semester und vom WS 1959 an nochmals fünf Semester in Trier.

I. Backes, Trier

Auvray, Paul: Isaïe 1–39. (Sources Bibliques). — Paris: Librairie Lecoffre. J. Gabalda et Cie, Editeurs. 1972. 388 S. Brosch.

Der Verf. hat sich die schwere Aufgabe gestellt, einen verhältnismäßig kurz gefaßten und doch wissenschaftlich gründlichen Kommentar zu Jesaja 1–39 zu schreiben. Seine Grundeinstellung zu diesem Werk kann man schon gut an der Einleitung des Kommentars erkennen, wo er über Fragen des Textes und der Komposition, über die Person des Propheten und schließlich über die Theologie Jesajas handelt. Bemerkenswert ist, daß der Verf. nur wenig Texte Jesaja grundsätzlich abspricht: 11, 10–16; 13, 2–22; 14, 1–21; 19, 16–25; 21, 1–10; 23, 1–14. 15–18; 24–27 und 33–35. Bei anderen Abschnitten wie 2, 2–5 erscheint die Jesajanische Verfässherschaft wenig wahrscheinlich. Theologisch ist neben den Aussagen über die Heiligkeit Jahwes und den Rest Israels vor allem die Verheißung des Messias von Bedeutung, die dem Werk Jesajas eine trotz der düsteren Gerichtsdrohungen im Grund doch hoffnungsvolle Ausrichtung gibt.

Der Kommentar ist in seiner Grundeinstellung konservativ. Wer darin nicht von vorneherein schon ein negatives Moment erblickt, kann in diesem Kommentar trotz seiner gedrängten Darstellung und trotz vieler offener Fragen zur Literarkritik eine dennoch recht aufschlußreiche und behutsame Erklärung zum Buch Jesaja finden.

E. Haag, Trier

Böcher, Otto: Christus Exorcista. Dämonismus und Taufe im Neuen Testament. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. Fünfte Folge, Heft 16.) — Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1972, 218 S., geb. 58,— DM.

Dies ist der angekündigte zweite Teil einer großen Mainzer Habilitationsschrift (vgl. diese Zeitschrift 80, 1971, 182 f.). B. kann mit einer Fülle von Quellenbelegen und einer erschöpfenden Verarbeitung der Sekundärliteratur nachweisen, daß die Verfasser der Schriften des Neuen Testamentes dem dämonistischen Weltbild der Antike verhaftet sind. Allerdings findet B. auch genügend Beispiele der Sublimierung und Spiritualisierung solcher Begriffe. Er verweist in dieser Hinsicht mit Recht auf das große alttestamentliche, insbesondere prophetische Erbe des Neuen Testamentes, das an einigen Stellen zu ausdrücklichem Protest gegen dämonistische Vorstellungen veranlaßt. Vor allem aber beweist B. im Schlußkapitel, daß aus der Exorzistentätigkeit des historischen Jesus Folgerungen für die Dämonologie der späteren christologischen Schriftsteller selbstverständlich wurden: Der auferstandene Herr ist der Sieger über alle Dämonen. Wer durch die Taufe an diesem Herrn Anteil gewinnt, ist dadurch jedem Einfluß dämonischen Wirkens entzogen. Leider hat die weitere Ausgestaltung der Taufliturgie (mit der Betonung verschiedener exorzistischer Riten) und der Tauftheologie (in Reaktion auf die Ängste und

die Hoffnungen neubekehrter „Naturvölker“) entgegen der schon im Neuen Testament vorliegenden Tendenz dem Dämonismus noch einmal für Jahrhunderte Tür und Tor geöffnet. Diese Arbeit ist ein wichtiger Beitrag auch für alle Liturgiker, Sakramentologen und Dämonologen. Gerade weil sie ohne jeden reformatorischen Übereifer, ja eher mit Wohlwollen im Zusammenhang mit Teufeln, Dämonen und asketischen Praktiken nachgeht, kann sie aktuellen Diskussionen über Satan und Sakrament die notwendigen und sachgerechten Kriterien liefern.

In der Reihe der Stuttgarter Bibelstudien erschien eine nachträgliche Zusammenfassung der Ergebnisse dieser Habilitationsschrift, die als Ergänzung für den Nichtfachmann und als Hinführung zu den beiden großen Bänden wertvoll ist. Otto Böcher, *Das Neue Testament und die dämonischen Mächte* (SBS 58), Stuttgart: KBW Verlag. 1972. 92 S., geb. 8,80 DM. Die Forschungen und weiterführenden kritischen Antworten des „sehr vorsichtig formulierenden evangelischen Exegeten verdienen Beachtung durch die katholische Dogmatik“ (K. Weiß).

W. Pesch, Mainz

Fuß, Werner: *Die deuteronomistische Pentateuchredaktion in Exodus 3–17.* (BZAW 126). — Berlin: Walter de Gruyter. 1972. 406 S. Lw. 98,— DM.

Diese Studie wendet sich der vorpriesterlichen Geschichtserzählung des Pentateuch zu, um deren quellenmäßige Zusammensetzung zu klären. Ausgehend von der Beobachtung, daß in den älteren Pentateuchstücken von Anfang bis Ende immer wieder dieselben Redewendungen, Spezialausdrücke, Idiotismen, Sachmotive sowie die nämlichen Mittel und Requisiten szenischer Gestaltung begegnen, die sich als zuverlässige „Leitfossilien“ für die Entschlüsselung des Textes anbieten, analysiert der Verf. Ex 3–17, weil hier die genannten Erscheinungen in besonderer Dichte auftreten.

Es ergibt sich, daß zwei scharf profilierte, ursprünglich miteinander rivalisierende Geschichtsdarstellungen aus der Königszeit von einem Vertreter der deuteronomistischen Schule zusammengeworfen und zu einer neuen Einheit, einer Art „Harmonie“, verschmolzen worden sind. Die eine Geschichtsdarstellung, das Werk des Jahwisten, ist in Juda entstanden und zeichnet sich durch eine betont realistische, ja naturalistische Einschätzung des göttlichen Handelns aus. Die andere Geschichtsdarstellung, das Werk des Elohisten, stammt aus dem Nordreich Israel und berührt sich in seiner Ausdrucksweise vielfach mit den Elia- und Elisa-Geschichten. Während J als Theologe alles auf die Karte jener Weisung setzt, die an der Spitze seines Dekalogs rangiert (Ex 34, 14), entpuppt sich E als Wortführer eines Synkretismus, der heidnisches Gedankengut und Brauchtum planmäßig für den Jahweglauben vereinnahmt.

Der Verf. hatte schon 1968 eine Untersuchung vorgelegt („Die sogenannte Paradieserzählung“, Gütersloh), die nach dem „Leitfossilienprinzip“ angelegt war und die von seiten der Kritik mit Recht heftigen Widerspruch erfahren hat. Denn die redaktionsgeschichtliche Methode des Verfassers ist äußerst problematisch. Statt die Redaktionskritik an eine mit gesicherten Ergebnissen aufwartende Form- und Traditionskritik anzuschließen, weil nur die genaue Kenntnis eines Textabschnitts und seiner Geschichte eine quellenmäßige Zuordnung erst möglich macht, beginnt der Verf. sofort schon mit der auf der Grundlage von „Leitfossilien“ vorgenommenen Schichtung des Textes in Quellen und Redaktion. Es kommt hinzu der völlige Verzicht auf eine Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung. Darf man es daher dem Rezensenten verübeln, wenn er an den zum Teil befremdlichen Ergebnissen der Untersuchung Zweifel hegt?

E. Haag, Trier

Ridderbos, Nic. H.: *Die Psalmen. Stilistische Verfahren und Aufbau.* Mit besonderer Berücksichtigung von Ps 1–41. (BZAW 117). — Berlin: Walter de Gruyter. 1972. 305 S. Lw. 84,— DM.

Der Verf. will mit diesem Buch einen Beitrag zum besseren Verständnis der Psalmen leisten. Dabei versucht er, seinen Standpunkt gegenüber der Gattungsforschung, wie sie vor allem von H. Gunkel und C. Westermann vertreten wird und deren Methode er für allzu schematisch hält, genauer zu bestimmen. Der Verf. selbst verdankt, wie er einleitend bemerkt, nicht geringe Anregungen den Werken von M. Buber und F. Rosenzweig, aber auch der Neuen Stilistik, einer Richtung der Literaturwissenschaft, die den Nachdruck auf die Notwendigkeit einer egozentrischen Arbeitsweise legt.

Der I. Teil des Buches befaßt sich nach einleitenden Betrachtungen mit Klang, Metrum und dem Parallelismus Membrorum. Der II. Teil handelt von stilistischen Verfahren (Stil-

figur der Wiederholung, Klimax, Sukzessive Gabelung, Crescendo und Decrescendo, Gegensatz und Chiasmus), vom Aufbau der Psalmen (Formale und liturgische Einheiten, Funktion der Zahlen im Aufbau der Psalmen, Anfang und Schluß der Psalmen, Ort und Funktion der Bitte, Äußerungen der Gewißheit der Erhöhung, Das Lied des Lobes) und bringt dann noch einige abschließende Betrachtungen (Asyndese, Aphoristischer Stil, Dynamischer Charakter, Wiederholungen, Traditionsgebundenheit und Originalität). Im III. Teil wendet der Verf. das stilistische Verfahren auf die Ps 1—41 im einzelnen an und bietet hierbei eine eingehende Analyse der betreffenden Psalmen.

Man kann es nur begrüßen, daß dieses Buch, dessen Drucklegung sich durch technische Schwierigkeiten fünf Jahre lang verzögert hat, nun endlich vorliegt. Stellt doch die Stilistik, wie der Verf. sie vorlegt, ein willkommenes Hilfsmittel zur Erforschung der Psalmen dar.

E. Haag, Trier

Schmitt, Hans Christoph: *Elisa. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vor-klassischen nordisraelitischen Prophetie* — Gütersloh: Gerd Mohn. 1972. 240 S. Kart. 48,— DM.

Der Verf. untersucht in seiner Marburger Dissertation die verschiedenen Überlieferungen über den Propheten Elisa. Im ersten Teil seiner Arbeit, der literarischen Analyse, kommt er zu dem folgenden Ergebnis: Den ältesten Bestandteil der Elisa-Tradition stellt die in die 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts zu datierende Erzählung von der Jehu-Revolution 2 Kg 9, 1—10, 27 dar. In der Zeit vom Ende des 9. bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts sind die drei Aramäerzählungen 2 Kg 5, 1—14; 13, 14—17 und 8, 7—15 anzusetzen. Zu Beginn der Regierungszeit Jerobeams II. ist die Wundergeschichtensammlung 2 Kg 4, 1—8, 6 entstanden. In die erste Hälfte des 8. Jahrhunderts gehören außerdem die vier ursprünglichen Erzählungen der Kriegserzählungensammlung 1 Kg 20; 22; 2 Kg 3, 4 ff.; 6, 24 ff. Im Südreich des 7. Jahrhunderts entsteht danach die Sukzessorsammlung 1 Kg 19, 19—21; 2 Kg 2, 1—24. In der Zeit des Exils tritt eine bewußte Theologisierung der Elisa-Tradition ein. Die Aufnahme in die Königsbücher vollzieht sich sukzessiv; sie dürfte im 5. Jahrhundert ihren Abschluß gefunden haben.

Als Ergebnis des zweiten Teils der Arbeit, der Traditionskritik, welche die Elisa-Tradition auf historisch zuverlässige Nachrichten über Elisa und die Prophetie seiner Zeit untersucht, ist festzuhalten, daß ein Schülerverhältnis Elisas zu Elja nicht als historisch angesehen werden kann. Elisa war Vorsteher einer Prophetengemeinschaft, die am Heiligtum des Gilgal bei Jericho eine Versammlungsstätte für religiöse Übungen mit ekstatischem Charakter besaß. Weil Elisa eine mit paranormalen Fähigkeiten ausgestattete Persönlichkeit war, ist sein Auftreten in den Gilgal- und Aramäerzählungen als historisch anzusehen. Als strenger Anhänger des Jahweglaubens bekämpfte er die neutralistische Religionspolitik der Omriden und unterstützte er die Revolution Jehus.

Der Verf. hat eine literar- und traditionskritische Untersuchung zur Elisa-Tradition vorgelegt, die Beachtung verdient. Weitere Untersuchungen werden allerdings zu prüfen haben, ob die subtile Unterscheidung so vieler Schichten in dem zweifellos komplizierten Überlieferungsprozeß der Elisa-Tradition wirklich den Tatsachen entspricht, und ob Elisa nicht doch in einem engeren persönlichen Zusammenhang mit Elja zu sehen ist.

E. Haag, Trier

Schmitt, Rainer: *Zeit und Lade als Thema alttestamentlicher Wissenschaft. Eine kritische forschungsgeschichtliche Darstellung.* — Gütersloh: Gerd Mohn. 1972. 336 S. Lw. 64,— DM.

Die vorliegende Dissertation, die an der Evangelisch-Theologischen Fakultät Münster angefertigt worden ist, beschäftigt sich mit zwei der bedeutendsten Heiligtümer der Vor- und Frühgeschichte Israels, mit dem Zelt der Begegnung und der Lade, und untersucht hierbei jeweils Herkunft, Wesen und Funktion der beiden Heiligtümer sowie ihr gegenseitiges Verhältnis. Entsprechend dem Untertitel, daß Zeit und Lade als Thema alttestamentlicher Wissenschaft behandelt werden, setzt die Darstellung da ein, wo Zeit und Lade zu einem eigenen Thema der Forschung werden, nämlich bei der mit W. M. L. de Wette beginnenden literarischen und historischen Kritik, die in dem Werk J. Wellhausens ihren ersten Höhepunkt erreichte. In einer notwendigerweise begrenzten kritischen Auseinandersetzung mit den dargestellten Thesen versucht der Verf. jeweils auch eine eigene Stellungnahme zu den wichtigsten Problemen zu formulieren. So handelt der Verf. nach einem einführenden Überblick über die forschungsgeschichtlichen Voraus-

setzungen des Themas und seine erste Entfaltung (A) zunächst über die Lade (B), dann über das Zelt der Begegnung (C) und schließlich über das Verhältnis von Zelt und Lade (D). Eine Schlußbetrachtung sichtet die wichtigsten Ergebnisse.

Danach läßt sich mit einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit bei der Interpretation der atl. Zeugnisse im Licht der sehr bewegten Forschungsgeschichte erkennen, daß es sich bei dem Zelt der Begegnung und der Lade um zwei Heiligtümer mit je besonderen Funktionen und stark ausgeprägten theologischen Gestalten handelt. Lade und Begegnungszelt waren wahrscheinlich nicht miteinander verbunden. Jedes der beiden Heiligtümer gehörte einer besonderen Gruppe der Vorfahren Israels an und spiegelte hier jeweils die religiöse Erfahrung seiner Besitzer wider. Der Verf. formuliert es so, daß sich in der Lade und im Zelt zwei deutlich ausgeprägte Frömmigkeitstypen konzentrierten: während die Lade die Nähe Gottes verbürgte und kultischer Regelungen bedurfte, stellte das Zelt kein Kultobjekt dar, sondern diente der Erteilung des Orakels und der Tora. Anschließend daran erörtert der Verf. noch die Frage, in welcher Weise sich Zelt- und Laderfrömmigkeit gegenseitig bereichern, korrigieren und vor Gefahren schützen konnten, aber auch in welche Gefahren sie selbst durch ihr Fortleben im Kulturland unter den gegenüber der Steppe so ganz veränderten Bedingungen geführt wurden.

Der Verf. hat seine Aufgabe in beeindruckender Weise gelöst; er hat sehr übersichtlich den Gang der Forschung dargeboten und in diesem Rahmen das Material in umfassender Weise ausgebreitet, das bei der Beurteilung der vielfältigen Probleme hier eine Rolle spielt. Er hat sodann bei der kritischen Stellungnahme zu den dargestellten Thesen nicht nur sich mit der bisherigen Forschung gründlich auseinandergesetzt, sondern auch in wichtigen Punkten für die künftige Forschung zum Thema Zelt und Lade Wege gewiesen.

E. Haag, Trier

Schulte, Hannelis: Die Entstehung der Geschichtsschreibung im Alten Israel. (BZAW 128). — Berlin: Walter de Gruyter, 1972. 232 S. Lw. 74,— DM.

Nach einem einführenden Abschnitt über Geschichtsschreibung im Altertum untersucht die Verf. die wichtigsten Texte des 10. Jahrhunderts v. Chr. im Alten Testament: den Jahwisten im Pentateuch, das Richterbuch und das 1. und 2. Buch Samuel. Es folgt ein Abschnitt über die Sprache des 10. Jahrhunderts v. Chr. im Alten Testament und eine abschließende Darstellung über das in der Untersuchung erarbeitete Geschichtswerk der frühen Königszeit.

Die Verf. glaubt mit Sicherheit sagen zu können, daß es im 10. Jahrhundert ein großes israelitisches Geschichtswerk gegeben hat, das von der Sammlung der Väter-sagen über die Erzählungen vom Auszug aus Ägypten und die Sammlung der Helden-geschichten der vor-königlichen Zeit bis zu der Darstellung mindestens von David als König ging. Sicher ist, daß dem Verfasser dieses Geschichtswerkes außer den zahlreichen mündlichen Traditionen die vier großen Erzählungskomplexe des 1. und 2. Samuelbuches bereits fertig vorlagen: die Saul-Geschichte (1 Sam 9—14, 28, 31), die David-Saul-Geschichte I (1 Sam 16—20) und II (1 Sam 21—23, 27, 29—30; 2 Sam 1—2, 8, 5) und die David-Geschichten (2 Sam 2—4, 6, 21, 24, 9—20; 1 Kg 1—2). Der Geschichtsschreiber der frühen Königszeit ist mit dem Jahwisten identisch, der vermutlich der Urenkel des nach Anatot verbannten Priesters Abjatar war und um 910/900 sein Werk verfaßte.

Die Untersuchung der Verf. zur ältesten Geschichtsschreibung in Israel und ihre Hypothese vom Werk des Jahwisten verdienen Beachtung. Eine gründliche Nachprüfung von seiten der Literarkritik wird die Ergebnisse der Untersuchung allerdings noch erhärten oder auch korrigieren müssen. Dazu gehören auch Behauptungen wie diese über den Exodus: „Die Auszugsgeschichte ist reine Dichtung, gesamtisraelitische Fiktion, wenn auch gestaltet auf Grund typischer Erfahrungen beduinischer Sinaistämme mit ägyptischen Grenzbeamten unter Beimengung midianitischer Kadesch- und Mose-Traditionen“ (206). Unangenehm wirkt sich beim Lesen die Art der Zitation fremder Werke aus, die weder mit vollem noch mit abgekürztem Titel, sondern mit einer Kennziffer angeführt werden.

E. Haag, Trier

Dietrich, Walter: Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1972. 158 S. Lw. 36,— DM.

D. geht der Frage nach, was die dtr. Redaktion dazu bewegt hat, in dem sogenannten dtr. Geschichtswerk so ausführlich die Prophetie zu Wort kommen zu lassen und was für eine

Auffassung von Prophetie sie dabei geleitet hat. Im Rahmen dieser redaktionsgeschichtlichen Fragestellung untersucht D. die entsprechenden redaktionellen Texte, nämlich Verbindungsstücke, die dem Einbau prophetischer Überlieferungen in das dtr. Geschichtswerk dienen, aber auch Prophetengeschichten, die vermutlich von Redaktorenhand verfaßt sind.

D. kommt zu dem Ergebnis, daß das jetzige dtr. Geschichtswerk im wesentlichen auf drei Redaktionsstufen zustandegekommen ist, die, geeint durch die gleiche dtr. Grundeinstellung den Akzent jeweils auf Geschichte (DtrG), Prophetie (DtrP) und Gesetz (DtrN) legen. DtrG schreibt aus der Situation nach dem Untergang des Südreiches Juda und auf sie hin eine Geschichte des Miteinanders und des Gegeneinanders von Israel und seinem Gott Jahwe. In dieses Geschichtswerk zeichnet DtrP die Geschichte der israelitischen Prophetie ein: nicht als eine Art Übergeschichte, die unverbunden neben der Geschichte Israels herläuft, sondern als einen nicht aus dieser Geschichte herauszulösenden Bestandteil, der stets auf sie bezogen bleibt und der die in ihr verborgene göttliche Dimension verdeutlicht. DtrN schließlich erblickt im Deuteronomium die letztgültige Willensoffenbarung Jahwes; deshalb schildert DtrN, wie sich das Geschick Israels immer wieder an der Haltung entscheidet, die das Volk gegenüber dem Geist und dem Buchstaben dieses Gesetzes einnimmt.

Die Arbeit D.s ist ein willkommener Versuch, die in sich spannungsvolle Einheit des dtr. Geschichtswerkes nach theologischen Schwerpunkten zu differenzieren. Allerdings wird die Forschung hier noch weiter bohren müssen.

E. Haag, Trier

Hofius, Otfried: Katapausis. Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 11.) — Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1970. 281 S. Ln. 36,— DM.

Ders.: Der Vorhang vor dem Thron Gottes. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 14.) — Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1972. VIII/122 S. Brosch. 27,— DM.

Vf. legt mit diesen beiden Werken seine Dissertation und seine Habilitationsschrift vor. Beide Arbeiten behandeln zwei wichtige Motive aus dem Hebräerbrief hinsichtlich ihrer religionsgeschichtlichen Problematik und ihrer theologischen Deutung. Beide Motive sind im Hebräerbrief nach Ansicht des Vf.s in bestimmter Weise aufeinander bezogen und lassen in ihrer Verwendung ihre nicht-agnostische Herkunft und die nicht-agnostische Theologie des Hebräerbriefautors erkennen. Diese These wird vor allem in Auseinandersetzung mit der „gnostischen Interpretation“ des Hebräerbriefes durch E. Käsemann vertreten.

Als „Katapausis“ wird in Hebr 3, 7—4, 13 im Anschluß an Ps 95, 11 der Ruheort Gottes bezeichnet. Nach Hofius ist er nicht mit der vom Hebräerbrief vorgestellten Himmelswelt schlechthin identisch, sondern mit einem bestimmten Ort in ihr, dem „Allerheiligsten des himmlischen Heiligtums“. Religionsgeschichtlich sei die Katapausis-Vorstellung nicht auf die Gnosis zurückzuführen, sondern auf die „Eschatologie des antiken Judentums“. Dieses Ergebnis sucht Vf. durch die Untersuchung des Parallelbegriffs „Sabbatismos“ (Hebr 4, 9) zu bekräftigen. Mit der „Sabbatfeier“ sei vor allem der Lobpreis Gottes gemeint, den das „hohepriesterliche Gottesvolk im Allerheiligsten des endzeitlichen Heiligtums“ bei seiner „ewigen Sabbatfeier“ darbringt. Diese Vorstellung entspreche dem rabbinischen Judentum. Von einer „seltsamen Verbindung“ von Katapausis und Sabbatismos im Hebräerbrief (Käsemann) könne daher keine Rede sein. Schließlich wendet sich Vf. noch der von Käsemann in die Diskussion gebrachten Idee der „Erlösungswanderschaft“ bzw. dem gnostischen Motiv der „Himmelswanderschaft“ zu, um nach ihrer Beziehung zur Katapausis-Vorstellung zu fragen. Als Ziel einer Himmels- oder Erlösungswanderschaft erscheine die Katapausis im Hebräerbrief nicht. Damit sei auch das letzte Argument für eine Herleitung der Katapausis-Vorstellung aus gnostischen Traditionen gefallen. Hierauf gründet Vf. im Schlußsatz seine Überzeugung, „daß die Interpretation des Hebräerbriefes aus gnostischen Traditionen als verfehlt angesehen werden muß“.

In gewissenhafter Kleinarbeit geht Hofius der Möglichkeit nach, den Begriff der „Gottesruhe“ aus jüdischen Vorstellungszusammenhängen abzuleiten. Er tut dies aber mit einer auffälligen Zielsetzung, nämlich um dadurch die Möglichkeit einer Ableitung aus einem gnostischen Bereich zu bestreiten. Darin liegt zweifellos die Schwäche der sonst verdienstvollen Arbeit. Sie macht ihre Anlage und die Einzeluntersuchungen abhängig von einer Gegenposition, die abgewehrt werden soll. Tatsächlich dürfte letzteres nicht gelingen sein. Philo, der für die besondere Art der Rezeption alttestamentlich-jüdischer Motive im

hellenistischen Raum ein wichtiges Parallelbeispiel zum Hebräerbrief darstellt, wird nur im „Nachtrag“ herangezogen, wo Hofius sich genötigt sieht, sich noch mit Gerd Theissen (Untersuchungen zum Hebräerbrief, 1969) auseinanderzusetzen. Auch wenn man vom Hebräerbrief den Verdacht einer gnostischen Theologie mit Recht fernzuhalten sucht, so ist für seine Vorstellungswelt doch mit den Einflüssen platonisch-hellenistischer Philosophie und damit verbunden auch gewisser Vorformen der späteren Gnosis zu rechnen.

In seiner zweiten Arbeit zum Hebräerbrief geht Hofius zunächst etwas vorsichtiger zu Werk und analysiert die Vorstellung vom „himmlischen Vorhang“ (Hebr 6, 19 f. und 10, 19 f.) im antiken Judentum und in der Gnosis. Dabei sieht er „im Hintergrund der mannigfaltigen gnostischen Vorhang-Spekulationen altjüdische Anschauungen“ stehen, nämlich die jüdisch-hellenistische Idee von einer unüberwindlichen Trennwand zwischen Finsterniswelt und Lichtwelt sowie die rabbinische Kabod-Vorstellung (Verhüllung des himmlischen Gottesthrones). Bei seiner weiteren Untersuchung entscheidet sich Hofius jedoch für die direkte Herkunft der Vorhang-Vorstellung des Hebräerbriefes aus dem „altjüdischen“ Bereich, obwohl die ihm zur Verfügung stehenden Belege jünger sind als der Hebräerbrief. „Das Schweigen der uns erhaltenen älteren jüdischen Quellen könnte rein zufällig sein“ (S. 75). In Hebr 6, 19 f. und 10, 19 f. stellt der Vorhang „vor dem Thron Gottes“ die Verborgenheit und Unzugänglichkeit Gottes dar. „Durch den Vorhang hindurch“ hat Christus einen neuen Weg zum „Thron der Gnade“ eröffnet. Dadurch „wird die einzigartige Kraft des Sühnewerkes Jesu deutlich“ (S. 95). Bei diesen Bemühungen um eine der Theologie des Hebräerbriefes entsprechende Beschreibung der einzelnen Vorstellungen sollte jedoch nicht übersehen werden, daß alle diese Vorstellungen ihre Überzeugungskraft erst von der Absicht her gewinnen, die Gemeinde in der treuen Nachfolge ihres „Vorläufers“ Jesu (6, 20) zu stärken. Die von Hofius vorgelegten religionsgeschichtlichen Ableitungen verdienen für die Analyse dieses so problemreichen Briefes Beachtung. In ihnen zeigen sich deutlich Notwendigkeit und Grenze der religionsgeschichtlichen Arbeit für die Exegese.

K. Kertelge, Trier

Kuhn, Heinz-Wolfgang: Ältere Sammlungen im Markusevangelium (StUNT 8). — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1971. 270 S. Brosch. 35,— DM.

Die vorliegende Heidelberger Habilitationsschrift wendet konsequent die formgeschichtliche Methode an. Deren bisher übliche Fragestellung nach dem „Sitz im Leben“ des Einzelstücks wird hier bewußt auf größere Komplexe, nämlich auf eventuell dem Markusevangelium vorgegebene „Sammlungen“ ausgeweitet. Dadurch sollen einerseits die Überwindung einer gewissen Engführung der formgeschichtlichen Arbeit erreicht, andererseits der gegenwärtig bevorzugten redaktionsgeschichtlichen Forschung neue Impulse gegeben werden.

In Teil A „Voruntersuchung und Einführung“ nennt Kuhn zunächst ausdrücklich die eigenen Voraussetzungen. Diese sind: Mk-Priorität und Zwei-Quellen-Theorie. Die Versuche, im ältesten Evangelium eine Grundschrift (Urmk) oder eine fortlaufende Quelle nachzuweisen, müssen als gescheitert angesehen werden. Das bedeutet freilich nicht, daß nicht die Einzelstücke (kleine Erzählungen und Herrenworte) bereits vor Entstehung des Markusevangeliums hie und da zu etwas größeren Einheiten zusammengefügt worden sind. Solche von der Forschung zum Teil schon aufgewiesenen Traditions-Zusammenhänge untersucht K. kritisch in einem zweiten Paragraphen; die Passionsgeschichte bleibt dabei bewußt unberücksichtigt. In steter Auseinandersetzung mit der Literatur werden bisherige Ausnahmen korrigiert bzw. Einzelbegründungen als unzureichend herausgestellt (vgl. die Auseinandersetzung mit M. Albertz), oder wahrscheinlich ursprünglich zusammenhängende Stücke, wie etwa 13, 5–27, auf Grund der eigenen Zielsetzung („christliche Sammlungen“) von einer eingehenden Behandlung ausgeschlossen. Basis der Kritik ist dabei stets der methodisch bewußte Standpunkt des Verfassers, der gegen Ende dieses ersten Teils ausführlich Rechenschaft gibt über seine auf Überlieferungszusammenhänge ausgeweitete formgeschichtliche Arbeitsweise.

Der umfangreiche Teil B enthält „die Studien“. In ihm werden die „vormarkinischen Sammlungen“ näheren Analysen unterzogen. Dabei untersucht K. zunächst die betreffenden Einzelstücke, ehe er die „Sammlung“ als ganze in den Blick rückt. Er beginnt mit dem Komplex 2, 1–3, 6. Der Reihe nach behandelt er die „Apophthegmata“ (als konsequenter Formgeschichtler weiß er sich der Terminologie und weitgehend auch den Ergebnissen R. Bultmanns verpflichtet) des zweiten Markuskapitels, wobei verständlicherweise die Frage nach dem jeweiligen „Sitz im Leben“ sein Hauptinteresse verdient. Ihn versucht er in zum Teil mühevollen, sehr exakt durchgeführten Kleinarbeiten (vgl. die kenntnis-

reiche Behandlung der Fastenfrage oder die Ausführungen zur Sabbatpraxis) zu ermitteln. Die in den gleichen Zusammenhang gehörende Perikope 3, 1–5 (3, 6 ist nach K. redaktionell) ist ebenfalls vormarkinisch, wird jedoch, da sie sekundär der ursprünglich mit 2, 28 abschließenden „Sammlung“ angefügt worden sei, nicht eigens behandelt. „Sitz im Leben“ aller Einzelstücke und der „Sammlung“ insgesamt ist „die urchristliche Auseinandersetzung mit dem Judentum“, präziser: „mit dem Judentum von Judenchristen“ (ebd.), wie aus der jüdischen Thematik einerseits und der christologischen Argumentation (vgl. den für den Gesamtkomplex charakteristischen Menschensohnnamen Jesu als Vollmachtsbezeichnung) andererseits ersichtlich ist. Das formgeschichtlich gewonnene Ergebnis (in Mk 2, 1–28 liegt eine vormarkinische „Sammlung“ vor, da die einzelnen Teilstücke einen einheitlichen „Sitz im Leben“ aufweisen) stützt K. durch literarkritische und redaktionsgeschichtliche Beobachtungen, ehe er abschließend folgende näheren Einzelangaben zur „Sammlung“ macht: sie sei von „Lehrern“ für „Lehrer“ zusammengestellt worden, wahrscheinlich schriftlich fixiert gewesen und in dem Jahrzehnt vor der Abfassung des Markus-evangeliums in einer aus Juden- und Heidenchristen gemischten Gemeinde, vielleicht in Syrien, entstanden; möglicherweise habe der Evangelist sie aus seiner eigenen Gemeinde übernommen.

K. wendet sich daraufhin dem Gleichniskapitel Mk 4 zu. Auf Grund der verschiedenen Anreihungsformeln ist hier noch recht gut das Weiterwachsen der Tradition erkennbar und die vom Evangelisten selbst eingefügten Stücke lassen sich relativ leicht heraus-schälen. Literarkritisch und redaktionsgeschichtlich haben in dieser Frage J. Jeremias (Gleichnisse) und W. Marxen (Parabeltheorie) wertvolle Vorarbeit geleistet. Die vormarkinische „Sammlung“ umfaßt drei Gleichnisse (4, 3–8. 26–29. 30–32.) und die dem ersten Gleichnis beigegebene Auslegung (4, 14–20), da 4, 3–8 ohne Deutung „kaum aus-gekommen“ sein dürfte. Eindringlich arbeitet der Verfasser die jeweilige Pointe heraus. Wiedermal erschließt sich das Gemeinsame: alle drei Gleichnisse sind tröstender Zuspruch an die Gemeinde, der sie befähigen soll, mit negativen Gegenwartserfahrungen fertig zu werden. Den vorevangelischen Überlieferungszusammenhang in Mk 4 weist K. denselben Entstehungsort und -zentrum zu wie den Komplex Mk 2 (S. 145) und wieder macht er „Lehrer“ für Formung, Sammlung und Tradierung verantwortlich.

K. ist der erste Forscher, der — zumindest in solcher Ausdrücklichkeit — auch hinter Mk 10, 1–45 eine vormarkinische „Sammlung“ entdeckt. Lediglich die Segnung der Kinder (10, 13–16) und die dritte Leidensansage (10, 32–34) seien sekundär eingefügt. Ursprünglich handle es sich um eine Art „Lebensordnung für die Gemeinde“. Was die näheren Umstände ihrer Entstehung bzw. Zusammenstellung betrifft, so sieht der Verfasser seine Ergebnisse zu Mk 2 und Mk 4 hier wiederum bestätigt.

Dem Markus vorgegebenen Komplex 4, 35–5, 43 gehören nach K. ebenfalls die beiden „Novellen“ 6, 32–52 an, da alle sechs Wundergeschichten auf einen gleichen „Sitz im Leben“ zurückzuführen sind. Als Träger für die „Sammlung“ kommen jüdisch-hellenistische Kreise in Betracht, der Gruppe ähnlich, mit der sich Paulus in 2 Kor auseinandersetzt.

Ein abschließendes Kapitel faßt die gewonnenen Ergebnisse zusammen. Nachdrücklich herausgestellt wird die Leistung des Markus: er hat die urchristliche Gattung „Evan-gelium“ geschaffen. Die vorgegebenen „Sammlungen“ dienten praktischen Gemeindezwecken, dürfen aber nicht als eine „Vorstufe“ zum ältesten Evangelium verstanden werden.

Hervorstechende Merkmale der Untersuchung Kuhns sind Geradlinigkeit und Ge-schlossenheit; sie verdanken sich vorwiegend der konsequenten Arbeitsweise. Doch dürfte mit dieser Feststellung zugleich ein Punkt angerührt sein, der weiterer Klärung bedarf. Konvergieren die untersuchten Einzelstücke tatsächlich so vollkommen in ihrer jeweiligen Aussageabsicht, wie es der Verfasser nahelegt? Ist der von K. öfter verwendete Begriff der „Lehrer“ zur Kennzeichnung der Träger der vormarkinischen „Sammlungen“ nicht zu undifferenziert? Wird die Redaktionstätigkeit des Evangelisten für Mk 10 nicht doch unterbewertet? Durch solche Rückfragen soll der Wert der Untersuchung nicht geschmälert werden. Kuhns Studie stellt ohne Zweifel einen wichtigen Beitrag zur Markusforschung dar.

G. Schmah, Aachen

Müller, Ulrich B.: *Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen in der Offenbarung des Johannes*. — Gütersloh: Verlag Gerd Mohn 1972. 230 S. Lw. 48,— DM.

Der Verfasser hat sich in seiner Heidelberger Dissertation die Aufgabe gestellt, auf der Grundlage eines vergrößerten Belegmaterials (vor allem der Apk, die Quellenstücke jüdischer Herkunft verarbeitet zu haben scheint), die eigentümliche Geschichte der Messias-

und Menschensohnavorstellung innerhalb der Apokalyptik aufzuweisen. Neben dem religionsgeschichtlichen Problem der Entstehung der apokalyptischen Menschensohnavorstellung gehört dazu vor allem die Frage, welche Veränderung die Messiasidee erfuhr, als sie in die Apokalyptik aufgenommen wurde, aber auch, ob und inwieweit Messias- und Menschensohnavorstellung sich gegenseitig beeinflusst haben.

Bei der Untersuchung geht der Verfasser aus von der Erwähnung des Menschensohnes in Dan 7 und 1 Hen (I), wendet sich dann der nationalen Messiasvorstellung zu, wie sie in den Apokalypsen der beiden Jahrhunderte vor Christus enthalten ist (II), erarbeitet die gegenseitige Beeinflussung von Messias- und Menschensohnavorstellung in 4 Esr und syBar heraus (III) und behandelt dann in einer interessanten Studie die jüdische Vorlage der Apk zur Frage der Messias- und Menschensohnavorstellung (IV). Ein zusammenfassender Überblick über die Geschichte der Messias- und Menschensohnavorstellung in der Apokalyptik beschließt die Arbeit.

Kritische Bedenken zu Einzelergebnissen — wie etwa zur Frage der Abhängigkeit von 1 Hen 46–48 und Dan 7 sowie zur Geschichte der innerjüdischen Diskussion der Menschensohnavorstellung (vgl. K. H. Müller, Menschensohn und Messias, in: BZ 1972, 73) — können nicht die Tatsache verdecken, daß der Verfasser mit seiner Arbeit einen beachtlichen Beitrag zur Erforschung der komplizierten Geschichte der Menschensohn- und Messiasvorstellung im apokalyptischen Schrifttum geleistet hat.

E. Haag, Trier

Neiryneck, Frans: Duality in Mark. Contributions to the Study of the Markan Redaction. — Leuven: University Press 1972. 214 S. Editions Duclot, Gembloux (Belg.). Pb. 300 B.F.

Dieser Band vereinigt drei Beiträge, die der Verfasser erstmals 1971 und 1972 in den Ephemerides Theologicae Lovanienses veröffentlichte. Die dadurch vorgegebene Gliederung ist in der Buchpublikation beibehalten.

Der erste Teil („Duplicate Expressions in the Gospel of Mark“) beginnt mit einem exegesegehistorischen Überblick. Wiederholungen und Verdoppelungen innerhalb des Markusevangeliums sind schon seit langem von der Forschung konstatiert worden. Die Literarkritik wertete sie oft als Indizien für die Kontamination verschiedener Quellen. N. weist in diesem Zusammenhang etwa auf die umfassenden Arbeiten von E. Wendling und E. Hirsch und K. G. Kuhns Analyse der Gethsemaneperikope hin. Es folgt eine erste gegliederte Vorstellung des Materials. In Auseinandersetzung mit der Literatur wird sodann herausgearbeitet, daß die Wiederholungen, Verdoppelungen usw. zum ursprünglichen Markus-Text gehören und sich nicht etwa späteren Interpolationen verdanken. Mehr ins einzelne gehend, wendet sich N. daraufhin den doppelten Zeit- und Ortsangaben im ältesten Evangelium zu. Er gelangt zu dem Schluß, daß die zweite Angabe nicht einfach die Aussage der ersten wiederholt, sondern diese jeweils erläutert und spezifiziert. Treffend spricht er von „twostep expressions“. Eine Untersuchung der Doppelfragen, des antithetischen Parallelismus und des Nebeneinanders von direkter und indirekter Rede führt zu demselben Ergebnis: immer zeigt es sich, daß die zweite Aussage die erste weiterführt, zuspitzt, präzisiert.

Teil II („Duality in Mark“) entfaltet I, 2: hier werden in sorgfältigen Aufstellungen sämtliche markinischen Belegstellen für die dort bereits aufgeführten dreißig Unterpunkte zum Thema Wiederholungen und Verdoppelungen dargeboten.

Der abschließende Teil III („Mark in Greek“) gibt sehr übersichtlich den gesamten griechischen Text des Markusevangeliums wieder, wobei — der Themenstellung des Buches gemäß — alle Verdoppelungen, Wiederholungen, Pleonasmen, Tautologien usw. deutlich markiert sind.

Ein brauchbares Arbeitsbuch, das z. B. auch Übungen und Seminaren über das Markusevangelium zugrunde gelegt werden kann.

G. Schmah, Aachen

Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker. Für Josef Schmid. Hrsg.: P. Hoffmann in Zusammenarbeit mit N. Brox und W. Pesch. — Freiburg-Basel-Wien: Herder 1973. 431 S. Ln. o. Pr.

Der vorliegende Band ist eine Festschrift, erschienen anlässlich der Vollendung des 80. Lebensjahres von Josef Schmid. Freunde, Kollegen und Schüler ehren den Nestor der katholischen neutestamentlichen Exegese deutscher Sprache.

Einer launig-einfühlsamen Laudatio (W. Pesch) folgen 21 Beiträge namhafter katholischer und evangelischer Autoren. Sie alle kreisen, dem Hauptforschungsgebiet des Jubilars gemäß, um Themen der synoptischen Theologie und gewähren in ihrer Gesamtheit einen gültigen Einblick in die gegenwärtigen Probleme und Fragestellungen auf diesem Sektor.

Ist es auch in diesem Zusammenhang unmöglich, auf die einzelnen Beiträge des Bandes gesondert einzugehen, so sei doch ausdrücklich auf die „methodenkritische Besinnung“ H. Schürmanns über Jesu Verständnis seines Todes hingewiesen, weil in diesem Aufsatz exemplarisch die Möglichkeit einer Rückfrage nach dem historischen Jesus behandelt wird.

Positiv hervorgehoben sei noch, daß den einzelnen Artikeln ein eigenes Literaturverzeichnis beigelegt ist und daß ein Register der in der Beiträgen erklärten Stellen des Neuen Testaments den wertvollen Band beschließt.

G. Schmahl, Aachen

Schlier, Heinrich: Der Apostel und seine Gemeinde. Auslegung des ersten Briefes an die Thessalonicher. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verlag 1972. 120 S. Kart.-lam. 13,80 DM.

Diesen ältesten Paulusbrief auszulegen hat einen besonderen Reiz; wird doch mit ihm der Beginn der urchristlichen Literatur überhaupt sichtbar. Gewisse Zeichen der Frühe sind unverkennbar. Die großen Fragen- und Problemkreise der späteren Apostelbriefe (vor allem des Röm und des Gal) werden hier noch nicht angerührt. „Einfachere“ Themen, wie etwa Evangelium, Bekehrung, Ausharren in der Bedrängnis, Endzeit usw. beherrschen 1 Thess. Und doch zeichnet sich bereits in dieser ersten Schrift inhaltlich und formal das „typisch Paulinische“ ab.

Schliers Auslegung verrät umfassende Sachkenntnis. Kundig werden Begriffe geklärt (z. B. „Parrhesie“) oder die Herkunft gewisser Vorstellungen aufgewiesen. Dabei wird zugleich deutlich, wie das von Paulus übernommene „Material“ im neuen Kontext seinen eigenen Stellenwert und spezifischen Aussagegehalt gewinnt. Behutsam zeichnet Sch. die manchmal nur angedeuteten Gedankengänge des Apostels nach, etwa wenn er entfaltet, inwiefern der Glaube der Thessalonicher seinerseits zur Verkündigung wird. Zur Deutung von Einzelstellen werden in breiter Fülle die paulinischen Parallelen herangezogen. Dadurch gelingt es dem Ausleger, sowohl die Entwicklungslinien paulinischen Denkens aufzuzeigen, als auch das für diesen ersten Apostelbrief Bezeichnende herauszustellen. Charakteristisch ist dessen Grundtenor, seine Unmittelbarkeit und Leidenschaftlichkeit. Hier spricht der verantwortungsbewußte Seelsorger: er sagt seiner Gemeinde das klärende, und das heißt für Paulus immer das „erbauende“ Wort.

Man spürt allenthalben, wie sehr Sch. in der Gedanken- und Begriffswelt des Apostels und seiner Zeit zu Hause ist. So gelingen ihm wirklich treffende Formulierungen, z. B. wenn er die der Missionssprache entnommene Rede vom „lebendigen und wahren Gott“ (1 Thess 1,9) folgendermaßen umschreibt: „der Gott, der Leben gibt, weil er es hat und ist, und der nicht ein Scheingott ist, sondern ein ‚wirklicher‘ Gott, ein Gott, der zuverlässig Gott ist, und ein solcher, auf den man sich als auf Gott verlassen kann.“

Mit großem Gewinn wird der Verkünder Schliers Auslegung lesen und überdenken; er ist durch sie zu kritischer Selbstprüfung eingeladen. Wertvoll aber ist der kleine Band auch für den Gläubigen, dem vielleicht gerade heute eine Besinnung auf die nach Paulus dem Christsein eignende Grundhaltung der Zuversicht und Freude nützt.

G. Schmahl, Aachen

Schulz, Siegfried: Das Evangelium nach Johannes (NTD 4). — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1972. 264 S. Kart. 17,50 DM.

Einen Kommentar zu Jo-Ev zu schreiben, ist heute ein undankbares Geschäft, zumal wenn es sich um einen Kommentar für weitere Kreise handeln soll. Die Überfülle der Literatur einerseits, der Mangel an einer wirklich überzeugenden neuen Sicht des Jo andererseits setzen ein solches Unternehmen immer dem Vorwurf aus, entweder zu verkürzen oder vor lauter Bäumen den Wald nicht zu sehen.

Auch die angezeigte Neubearbeitung des Jo-Ev im NTD von Siegfried Schulz wird diesem Vorwurf nicht entgehen, schon deswegen nicht, weil man bei Durchsicht dieses Kommentars den Eindruck gewinnt, er sei ein wenig mit der linken Hand gemacht.

Zunächst bestätigt dieser Kommentar wieder einmal, wie stark die deutsche Johannesforschung immer noch unter dem Eindruck des epochalen Kommentars R. Bultmanns steht — trotz der 32 Jahre, die seit dem ersten Erscheinen vergangen sind. Die Geschlossenheit der theologischen Konzeption dieses genialen Wurfs behält offensichtlich ihre Eindringlichkeit, wenn auch von dem Bild, das Bultmann von den historischen und literarischen Entstehungsbedingungen des Jo entworfen hatte, außer einigen Grundlinien und von Bultmann aufgeworfenen Problemstellungen nicht mehr viel übrig geblieben ist. Schulz' Auslegung steht in den grundsätzlichen Fragen der johanneischen Theologie und in vielen Einzelheiten, z. B. der Rekonstruktion der Vorlage des Prologs Käsemann näher als Bultmann — allerdings ohne das scharfe Profil, das die Johannesinterpretation Käsemanns gerade in ihrer Auseinandersetzung mit dem hist.-krit. Entwurf Bultmanns gewinnt. Andererseits löst sich der Kommentar aber auch nicht grundsätzlich von der von Bultmann vorgezeichneten Linie, wie ja auch Käsemann nicht. Zu dieser manchmal unentschieden wirkenden Johannesinterpretation Schulz' gehört eine stärkere Betonung des jüdischen Hintergrunds des Jo, ohne daß diese Erkenntnis bereits ausreichende Konsequenzen für die Frage des Verhältnisses des Jo zur Gnosis und für deren hermeneutisches Gewicht bei der Einzelinterpretation hätte. So läßt der Kommentar letztlich unbefriedigt, weil er eher die Offenheit der gegenwärtigen Forschungslage signalisiert, als zukunftsweisende Lösungen anzubieten. Aber vielleicht ist das in der heutigen Forschungslage das Schicksal eines Johanneskommentars, wie auch andere kontinental-europäische Versuche zeigen.

G. Hilz, Mainz

Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, Band 1.
Hrsg. von E. Jenni unter Mitarbeit von C. Westermann. — München: Kaiser-Verlag; Zürich: Theologischer Verlag 1971. 942 Sp. Lw. 62,50 DM. Subskr. 55,— DM.

Es ist die Absicht der Herausgeber und ihrer Mitarbeiter gewesen, ein Spezialwörterbuch zu schaffen, das in Ergänzung zu den bisher vorliegenden hebräischen Wörterbüchern auf streng wissenschaftlich-linguistischer Grundlage und unter besonderer Berücksichtigung der semasiologischen sowie der form- und traditionsgeschichtlichen Methoden die theologisch relevanten Vokabeln des AT hinsichtlich ihres Gebrauchs, ihrer Geschichte und ihrer Bedeutung für die alttestamentliche Theologie möglichst vollständig und unter Verweis auf die vorhandene Literatur darstellt.

Bei der Anlage des Werkes ist man vom sogenannten Begriffswörterbuch abgerückt: neben der Masse der Nomina und Verben finden sich auch andere Wortarten wie Pronomina, Adverbien und sogar Interjektionen. Auf der anderen Seite sind viele Wörter, die man erwarten würde — etwa: Berg, Wasser, sitzen, wohnen, schreiben —, nicht in eigenen Artikeln behandelt worden. Auch fehlen viele Realien; denn das Wörterbuch ist bewußt nicht als religionsgeschichtlich-archäologisches Nachschlagewerk geplant worden, da sonst das Schwergewicht zu sehr von der Bedeutungsfunktion der Wörter auf die Beschreibung des Bezeichneten und seiner Geschichte verlagert worden wäre. Dasselbe gilt auch für die Eigennamen, die mit Ausnahme der Gottesbezeichnungen Jahwe und Schaddaj und der zu religiösen Ehrennamen gewordenen Begriffe Israel und Zion keine eigenen Artikel erhalten haben.

Abgesehen von einigen Druckfehlern (Sp. 269, 272 und 275), die bei einer Neuauflage zu verbessern wären, stellt das vorliegende Theologische Handwörterbuch ein hervorragendes Hilfsmittel für das Studium des AT dar. Als Leser und Benützer sind in erster Linie Theologiestudenten und Pfarrer mit nur wenig Kenntnis des Hebräischen und der alttestamentlichen Bibelwissenschaft angesprochen; aber auch der Nicht-Hebraist kann gut mit diesem Werk arbeiten. Man wartet gespannt auf den zweiten Band.

E. Haag, Trier

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- Bardtke, Hans: Zusätze zu Esther. — Plöger, Otto: Zusätze zu Daniel. Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Bd. I/1. Historische und legendarische Erzählungen. Hrsg. von W. G. Kümmel. — Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 1973. 87 S. Kart. 25,— DM.
- Barth, Alfred: Die Bibel im Religionsunterricht. Aspekte einer biblischen Didaktik und Methodik. — Donauwörth: Verlag Ludwig Auer. 1973. 230 S. Kart. lam. 19,80 DM.
- Benning, Alfons: Ökumenische Glaubensunterweisung. Perspektiven — Strukturen — Modelle. — Kevelaer: Butzon & Bercker. 1973. 172 S. Snolin 18,— DM.
- Berdesinski, Dieter: Die Praxis — Kriterium für die Wahrheit des Glaubens? Untersuchungen zu einem Aspekt politischer Theologie. — München: Don Bosco Verlag. 1973. 181 S. Kart. 24,50 DM.
- Bruaire, Claude: Die Aufgabe, Gott zu denken. Religionskritik. Ontologischer Gottesbeweis. Die Freiheit des Menschen. — Freiburg—Basel—Wien: Verlag Herder. 1973. 186 S. Kart. lam. 25,— DM.
- Chabrol, Claude — Marin, Louis (Hrsg.): Erzählende Semiotik nach Berichten der Bibel. Deutsch von K. H. Neufeld. — München: Kösel-Verlag. 1973. 211 S. Pb. 35,— DM.
- Couto, Filipe José: Hoffnung im Unglauben. Zur Diskussion über den allgemeinen Heilswillen Gottes. — München—Paderborn—Wien: Verlag Ferdinand Schöningh. 1973. 297 S. Kart. 24,— DM.
- Der priesterliche Dienst V. Amt und Ordination in ökumenischer Sicht. Hrsg.: Herbert Vorgrimler. (Quaestiones disputatae Bd. 50). — Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1973. 304 S. Kart. lam. 40,— DM.
- Die Frage nach Gott und Jesus in Theologie und Unterricht. Die Vorträge des religionspädagogischen Kurses 1972 im Cassianeum Donauwörth. Hrsg.: Ralph Sauer. — Donauwörth: Verlag Ludwig Auer. 1973. 117 S. Kart. lam. 12,80 DM.
- Die Heilige Schrift in der Gemeinde Bd. 4. Bibelwerkbuch. Hrsg. v. H. A. Egenolf in Zusammenarbeit m. K. J. Lange u. J. Reindl. — Leipzig: St.-Benno-Verlag. 1973. 255 S. Geb. 6,60 DM.
- Dietz, Friedrich: Gott gibt uns Antwort. 12 neue Modelle thematischer Maßfeiern. — Würzburg: Echter-Verlag. 1973. 96 S. Milskin-Pappband. 14,80 DM.
- Dogma und Politik. Zur politischen Hermeneutik theologischer Aussagen. Mit Beiträgen von H. Feld, G. Kehrer, F. Krüger, J. Nolte, H. J. Vogt. — Mainz: Matth.-Grünwald-Verlag. 1973. 144 S. Kart. 17,80 DM.
- Eklogai. Einführung in das neutestamentliche Griechisch mit einem Anhang ausgewählter Platon-Texte von L. Lenz, K. Roeske und H. Ruhbach. Mit exegetischen Erklärungen von O. Böcher, K. Haacker, E. Kamloh und H. Seesemann. — Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. 1973. Kart. Teil 1: 192 S. Teil 2: 103 S.
- Frieling, Reinhard — Ortmann, Ernst Albert: Katholisch und Evangelisch. Informationen über den Glauben. (Bensheimer Hefte, Bd. 46.) — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1973. 119 S. Kart. lam. 5,50 DM.
- Fries, Heinrich — Glockmann, Peter: Ich sehe keinen Gott. Ein freimütiger Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Hrsg. von K. Seeberger. — Freiburg—Basel—Wien: Herderbücherei Bd. 469. — 1973. 160 S. Kart. lam. 4,90 DM.
- Gott, die Frage unserer Zeit. Hrsg. von H. Fries. Theologisches Kontaktstudium der katholisch-theologischen Fakultät der Universität München. — München: Don Bosco Verlag. 1973. 208 S. Kart. 24,80 DM.

- Grundprobleme der Berufsbildung.** Berufserziehung in der Krise. Dokumentation der Tagung des Deutschen Instituts für Bildung und Wissen in Weingarten/Württemberg vom 20. bis 25. September 1971. Hrsg. von Georg Blaß. — Trier: Spee-Verlag. 1973. 99 S. Kart. 11,90 DM.
- Gutiérrez, Gustavo:** Theologie der Befreiung. Mit einem Vorwort von Johann Baptist Metz. — Mainz: Matthias Grünewald. München: Chr. Kaiser. 1973. 288 S. 32,— DM.
- Haag, Herbert:** Wanderung und Wandlung. Die Lebensform des Glaubenden. (Wort und Erfahrung Bd. 7.) — München: Don Bosco Verlag. 1973. 70 S. Kart. 7,80 DM.
- Hertzka, Gottfried:** So heilt Gott. Die Medizin der hl. Hildegard von Bingen als neues Naturheilverfahren. — Stein am Rhein: Christiana-Verlag. 1973. 164 S. 14 Illustrationen. Kart. lam. 12,— DM.
- Holtz, Leonard:** Verfolgt und verraten. Texte vom Leiden des Menschen durch den Menschen. — Trier: Paulinus-Verlag. 1973. 96 S. Kart. 8,80 DM.
- Immenkötter, Herbert:** Um die Einheit im Glauben. Die Unionsverhandlungen des Augsburger Reichstages im August und September 1530. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 33). — Münster: Aschendorff. 1973. 103 S. Kart. 12,— DM.
- Ist Menschsein möglich?** Auers Arbeitshefte für den Religionsunterricht im 7. bis 10. Schuljahr. Heft 3. Erarbeitet von Günter Weber. — Donauwörth: Verlag Ludwig Auer. 1973. 32 S. Kart. 3,80 DM.
- Kertelge, Karl:** Erinnerung an Jesus. Predigten-Material für Katechese. — Würzburg: Echter-Verlag. 1973. 108 S. Kart. 11,80 DM.
- Konkordanz zum Hebräischen Sirach** mit syrisch-hebräischem Index. Im Auftrag des biblischen Instituts der Universität Freiburg/Schweiz. Hrsg. von B. Barthélemy und O. Rickenbacher. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1973. 432 und 77 S. Geb. 78,— DM.
- Lenfers, Karl:** Trimm dich, bet mal wieder. Praktische Anregungen für junge Leute. — Kevelaer: Butzon & Bercker. 1973. 132 S. Snolin. 9,80 DM.
- Léon-Dufour, Xavier, (Hrsg.):** Exegese im Methodenkonflikt. Zwischen Geschichte und Struktur. Deutsch v. G. Haeflner und H. Schöndorf. — München: Kösel-Verlag. 1973. 266 S. Pb. 35,— DM.
- Literatur und Religion des Frühjudentums.** Hrsg. von Johann Maier und Josef Schreiner. — Würzburg: Echter-Verlag. Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn. 1973. 470 S. Ln. 84,— DM.
- Loewenich, Walther von:** Duplex Iustitia. Luthers Stellung zu einer Unionsformel des 16. Jahrhunderts. (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz. Bd. 68.) — Wiesbaden: Franz Steiner-Verlag. 1972. 84 S. Kart. 18,— DM.
- Maly, Karl:** Jesus; Anweisung zur Kritik an Gesellschaft, Mensch und Religion. — Kevelaer: Butzon & Bercker. 1973. 172 S. Snolin. 11,80 DM.
- Merklein, Helmut:** Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief. (Reihe: Studien zum Alten und Neuen Testament, Bd. 33.) — München: Kösel-Verlag. 1973. 440 S. Kart. 92,— DM.
- Mühlek, Karl:** Dynamische Gemeinschaft. Zur Lehre Hermann Schells von der Kirche. — München-Paderborn-Wien: Ferdinand Schöningh. 1973. 313 S. Kart. 32,— DM.
- Nordlander, Agne:** Die Gottebenbildlichkeit in der Theologie Helmut Thielikes, Untersuchung eines Beispiels der personalistisch-existentiellen Konzeption der theologischen Anthropologie. — Uppsala: 1973. 239 S. Kart.
- Ortskirche-Weltkirche.** Festgabe für Julius Kardinal Döpfner. Hrsg. von H. Fleckenstein, G. Gruber, G. Schwaiger, E. Tewes. — Würzburg: Echter-Verlag. 1973. 674 S. Geb. 48,— DM.
- Ökumenische Kirchengeschichte Bd. 2.** Mittelalter und Reformation. Hrsg. von R. Kottje und B. Moeller. — München: Matth.-Grünewald-Verlag und Chr.-Kaiser-Verlag. 1973. 472 S. Ln. Geb. 39,— DM.
- Pannenberg, Wolfhart:** Wissenschaftstheorie und Theologie. — Frankfurt/M. Suhrkamp-Verlag: 1973. 454 S. Pb. 28,— DM.

- Praxis der Glaubensunterweisung.** Glaubensunterweisung 4 im 4. Schuljahr. Hrsg.: Josef Haefner und Matth. Schnegg. — Donauwörth: Verlag Ludwig Auer. 1973. 225 S. Geb. 23,80 DM.
- Rad, Gerhard von:** Gesammelte Studien zum Alten Testament II. Hrsg. von Rudolf Smend. (Theologische Bücherei. Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert. Altes Testament Bd. 48.) — München: Verlag Chr. Kaiser. 1973. 327 S. Kart. lam. 24,— DM.
- Rauh, Fritz:** Theologische Grenzfragen zur Biologie und Anthropologie. Information und Material für Religionsunterricht und Erwachsenenbildung. — München: Don-Bosco-Verlag. 1973. 130 S. 14,80 DM.
- Recker, Klaus:** Einheit und Frieden. Gedanken zu den Grundgebeten. — Kevelaer: Butzon & Bercker. 1973. 78 S. 7,80 DM.
- Riesenhuber, Klaus:** Maria im theologischen Verständnis von Karl Barth und Karl Rahner. (Quaestiones disputatae Bd. 60.) — Freiburg — Basel — Wien: Herder. 1973. 123 S. Kart. lam. 19,80 DM.
- Scheffczyk, Leo:** Die Heilszeichen von Brot und Wein. Eucharistie als Mitte des christlichen Lebens. — München: Don Bosco Verlag. 1973. 140 S. Kart. 14,80 DM.
- Schipper, Johannes:** Eternal Life. De Eschatologie in de theologie van Paul Tillich. — Nijmegen: Faculteit der Wiskunde en Natuurwetenschappen. 1973. 247 S.
- Schnegg, Matthias:** Wie gehe ich mit der Bibel um? — Donauwörth: Verlag Ludwig Auer. 1973. 63 S. Kart. 2,60 DM.
- Schnegg, Matthias:** Freundschaft. Arbeitsheft zur Glaubensunterweisung im 4. Schuljahr. — Donauwörth: Verlag Ludwig Auer. 1973. 72 S. Kart. 4,60 DM.
- Schrader, Franz:** Reformation und katholische Klöster. Beiträge zur Reformation und zur Geschichte der klösterlichen Restbestände in den ehemaligen Bistümern Magdeburg und Halberstadt. — Leipzig: St.-Benno-Verlag. 1973. 327 S. Kart. lam. 14,— DM.
- Schweizer, Eduard:** Das Evangelium nach Matthäus. Das Neue Testament Deutsch 2. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. 368 S. Kart. 25,— DM.
- Senger, Basilus:** Die Feier der Firmung in der Gemeinde mit dem neuen Firmritus. — Kevelaer: Verlag Butzon & Bercker. 1973. 16 S. Kart. —,85 DM.
- Splett, Jörg:** Reden aus Glauben. Zum christlichen Sprechen von Gott. — Frankfurt/M.: Verlag Josef Knecht. 1973. 144 S. Brosch. 16,— DM.
- Theologische Akademie 10.** Hrsg. v. K. Rahner u. O. Semmelroth. — Frankfurt/M. Verlag Josef Knecht. 1973. 112 S. Brosch. 13,80 DM.
- Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament.** Hrsg. v. G. Johannes Botterweck und Helmer Ringgren. Bd. 1. Lieferung 8/9 (Spalte 897 bis 1031). Register und Titelbogen zu Bd. 1. — Stuttgart — Berlin — Köln — Mainz: Verlag W. Kohlhammer. 1973.
- Valks, Hans:** Seelsorge und Hilfe in Lebenskrisen. (Reihe: Pastorale Handreichungen, Bd. 7.) — Würzburg: Echter-Verlag. 1973. 132 S. Kart. 12,80 DM.
- Van der Heijden, Bert:** Karl Rahner, Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen. — Einsiedeln: Johannes-Verlag. 1973. 464 S. Kart. lam. o. Pr.
- Walter, Ewald:** Studien zum Leben der hl. Hedwig, Herzogin von Schlesien. — Stuttgart und Aalen: Konrad-Theis-Verlag. 1973. 157 S. Geb. Ln. 22,— DM.
- Welte, Bernhard:** Dialektik der Liebe. — Frankfurt/M.: Verlag Josef Knecht. 1973. 128 S. Brosch. 14,80 DM.
- Wolff, Kurt:** 27 Lesetexte, Sehtexte, Gebrauchs-Meditationen. — Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag Butzon & Bercker. 1973. 61 S. Kart.
- Ziegler, Walter:** Die kirchliche Lage in Bayern nach den Regierungspräsidentenberichten 1933—1943. IV. Regierungsbezirk Niederbayern und Oberpfalz 1933—1945. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A: Quellen-Bd. 16.) — Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag. 1973. 415 S. Ln. 86,— DM.

Benziger

Theologie.

Eine Auswahl

2/73

Karl Rahner

**Schriften zur Theologie, Band 11
Frühe Bußgeschichte**

In Einzeluntersuchungen. Ca. 408 Seiten, geb. 45.— DM.
Der 11. Band der „Schriften zur Theologie“ bietet eine umfassende Darstellung in Einzeluntersuchungen über die Bußtheologie und Bußpraxis der Kirche der ersten Jahrhunderte und leistet für die gegenwärtige Diskussion um Buße und Beichte einen fundierten Beitrag.

Norbert Wildiers

**Naturwissenschaftliches Weltbild
und Theologie**

Von Thomas von Aquin bis in unsere Tage. Ca. 380 Seiten, brosch. ca. 32.— DM.
Anhand von historischen Beispielen wird hier die gegenseitige Abhängigkeit von Naturwissenschaft und Theologie nachgewiesen. (Erscheint im Frühjahr 74).

Hans-Wolfgang Daigeler

**Heutiges Menschenrechtsbewußtsein
und Kirche**

Die Beteiligung des einzelnen an der Leitung des Gemeinwesens in Demokratie und Kirche. Ca. 200 Seiten, brosch. 24.80 DM.
Die Studie untersucht Inhalt und Begründung einer Beteiligung des einzelnen an der Leitung des Gemeinwesens in Kirche und Gesellschaft und zeigt Konsequenzen für die Reform der Kirchenstrukturen.

Meditation

Klemens Tilmann

**Übungsbuch zur Meditation
(mit Schallplatte)**

Stoffe, Anleitungen, Weiterführungen. Ca. 120 Seiten, geb. 18.80 DM.
Der Band bietet Übungen und Vorlagen für das Meditieren im Alltag und ist sowohl für Anfänger als auch für Fortgeschrittene gedacht. Als Einführung zum Übungsbuch ist von Klemens Tilmann erschienen: „Die Führung zur Meditation“. 352 Seiten, brosch. 19.80 DM, eine Anleitung zum gesammelten Zu-sich-Kommen mit Hilfe fernöstlicher (Zen) und europäischer Meditationsübungen.

Religionspädagogik

**Erich Feifel
(Schriftleitung)**

Handbuch der Religionspädagogik

Ein evangelisch-katholisches Gemeinschaftswerk in drei Bänden. Herausgegeben von Erich Feifel, Robert Leuenberger, Günter Stachel, Klaus Wegenast. (Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn/Benziger Verlag). Band 1: Religiöse Bildung und Erziehung: Theorie und Faktoren. Ca. 320 Seiten, geb. 33.— DM. Subskriptionspreis 32.— DM. In Vorbereitung: Band 2: Didaktik des Religionsunterrichts — Wissenschaftstheorie. Band 3: Religionspädagogische Handlungsfelder in kirchlicher Verantwortung.

Benziger

Benziger Verlag Köln

Der zweite* Légaut- Band:



Eine Meditation über unser Leben

„Légauts Erfahrungen sind mehr als ein aus Frankreich importierter religiöser Bestseller. Seine Gedanken über die Zukunft des Christentums gründen tiefer als alle oberflächlichen Anpassungsrezepte und vorschnellen Überlebensprognosen und erreichen dabei eine Tiefe der Meditation, wie man sie kaum mehr gewohnt ist.“
Bibel und Kirche, 2/1973

Légauts neues Buch ist Zeugnis eines geduldigen, intensiv reflektierten Erfahrungsweges menschlicher Selbstfindung und Reifung. Eine eindrucksvolle Meditation über unser Leben. Ein Buch, das sich nicht nur an den Verstand des Lesers wendet, sondern auch an seine Erfahrung und Intuition und das ihn zu tieferen Erkenntnissen für seinen weiteren Lebensweg führt.

Übersetzt von Elisabeth Darlap.

300 Seiten, kart. laminiert,
24.— DM. Bestell-Nr. 16771

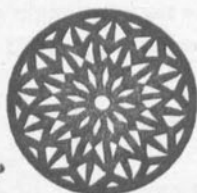
* Der erste Band:

Marcel Légaut,
Meine Erfahrung mit dem Glauben
26.— DM. Bestell-Nr. 16494
liegt bereits in 6. Auflage vor!
Beide Bände sind thematisch als ein
Werk konzipiert.

Herder

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLASMALEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 · TELEFON 42938



MESSWEINKELLEREI
Lentzen-Deis KG
5550 Bernkastel-Kues/Mosel
Telefon (0 65 31) 4 75 Postfach 36

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

Einladung zur Subskription!

Handbuch der Religions- pädagogik in drei Bänden

Ein evangelisch-katholisches
Gemeinschaftswerk. Heraus-
gegeben von: E. Feidel, R.
Leuenberger, G. Stachel, K.
Wegenast.

Bd. 1 ca. 320 Seiten, geb.
Subskr.-Pr. ca. 32,— DM.

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlsendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.

Neuerscheinung

WILHELM BARTZ

Freikirchen in Deutschland

Geschichte — Lehre — Ordnung

180 Seiten, 8°, kartoniert DM 19,80

Eine absolut sachliche Darstellung
von Geschichte, Lehre und Ordnung
der Freikirchen, vom Autor in Zu-
sammenarbeit mit den maßgebli-
chen Sprechern der Freikirchen er-
stellt.

SPEE-VERLAG TRIER

